MITOLOGIA COMPARADA

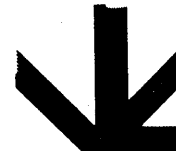


MAX MÜLLER

VISION LIBROS

MAX MÜLLER

MITOLOGIA COMPARADA



VISION
LIBROS, S.L.
Las Torres, 75-77 - Tel. 359 08 66
BARCELONA - 33

COLECCIÓN CUENTOS, MITOS Y LEYENDAS
Dirigida por Carlos A. Pietschek

Traducción: Pedro Jarbi
Diseño portada: Studio Symbol

Edita: TEOREMA, S.A.
Avda. República Argentina, 248
Barcelona-23

I.S.B.N.: 84-85958-17-9
Depósito legal: B-14.104
Impreso en Gráficas Porvenir. Lisboa, 13
Barberá del Vallés (Barcelona)
Impreso en España - Printed in Spain

I

Mitología comparada

Fedro.— ¿Ves aquel plátano tan alto?

Sócrates.— Sí.

Fedro.— Allí hay sombra, el viento no es muy fuerte, y encontraremos césped donde sentarnos o echarnos.

Sócrates.— Pues vamos allá.

Fedro.— Di, Sócrates; ¿no fue en algún sitio próximo a éste donde Bóreas arrebató a Oritia del Iliso?

Sócrates.— Así se dice.

Fedro.— ¿No sería en este sitio? Aquí las aguas son puras y transparentes, y las orillas parecen hechas exprofeso para los retozos de las jóvenes.

Sócrates.— No; es dos o tres estadios más abajo, en el punto por donde se atraviesa el río para ir al templo de Agra. Allá, en alguna parte, hay un altar de Bóreas.

Fedro.— No había reparado en él. Pero dime por Zeus, Sócrates; ¿crees que sea verdad ese mito?

Sócrates.— Si, como los sabios, no lo creyese, no pasaría muchos apuros; podría inventar una teoría ingeniosa, y decir que un soplo de Bóreas, el viento del Norte, precipitó a Oritia de lo alto de los peñascos cuando estaba jugando con su amiga Farmacea, y que, habiendo muerto de ese modo, se creyó que había sido arrebatada por Bóreas en ese sitio o en el Areópago, porque las dos versiones corren. Yo, por mí, Fedro, opino que esas explicaciones son muy ingeniosas, pero exigen un gran esfuerzo de inteligencia y colocan a un hombre en una situación bastante difícil; porque, después de haberse librado de esa fábula, tiene que hacer lo propio con

el mito de los Hipocentauros y con el de las Quimeras. Luego viene una porción de monstruos no menos espantosos, las Gorgonas, los Pegasos y otros seres inverosímiles y absurdos. Un hombre que no creyese en la existencia de esas criaturas, necesitaría estar muy desocupado para dar una explicación plausible de cada una de ellas. Por mi parte, no tengo tiempo que conceder a esas cuestiones, porque no he llegado aún a conocerme a mí mismo, según el principio de oráculo de Delfos, y me parece ridículo que un hombre que se ignora a sí mismo se ocupe en lo que no le atañe. Por consiguiente, yo dejo a un lado esas cuestiones, y, creyendo lo que creen los demás, medito, como acabo de decir, no sobre ellas, sino sobre mí mismo, para saber si soy un monstruo más complicado y más salvaje que Tifón, o una criatura más dulce y sencilla, que goza naturalmente de una suerte feliz y modesta. Pero, hablando, amigo mío ¿no hemos llegado al árbol al que debías conducirme?

Fedro. – He aquí el árbol cabalmente.

Este pasaje de la Introducción del *Fedro* de Platón, se ha citado a menudo para mostrar lo que el más sabio de los griegos pensaba de los racionalistas de su época. Había entonces en Atenas, como en todos los países y en todos los tiempos, hombres que, no teniendo fe en lo sobrenatural y milagroso, ni valor moral para negar completamente lo que no podían creer, se esforzaban en buscar explicaciones plausibles, a fin de poner de acuerdo las leyendas sagradas transmitidas por la tradición, conservadas por observancias religiosas, y sancionadas por la autoridad de la ley, con los principios de la razón y las reglas de la naturaleza. Del pasaje citado y de otros de Platón y de Jenofonte, resalta, por lo menos, claramente que Sócrates, aunque acusado de herejía, no tenía muy alta idea de ese género de especulación; que estimaba más increíbles y absurdas esas explicaciones que los absurdos más increíbles de la mitología griega, y aunque en cierta época de su vida tachaba esas tentativas de impiedades.

Mr. Grote, en su obra clásica sobre la historia de Grecia, se apoya en ese pasaje y en otros análogos, para asignar a Sócrates un puesto entre los historiadores y los críticos, en el

sentido que nuestro tiempo ha dado a estas palabras, y procura reforzar con su testimonio la opinión que él sostiene, a saber: que es inútil ahondar en los mitos del mundo griego en busca de un supuesto fondo de verdad. En esto hace decir al filósofo antiguo más de lo que realmente dice. El objeto que se propone la crítica moderna, al estudiar los mitos de Grecia, o de cualquier otra nación de la antigüedad, es tan diferente del de Sócrates, que difícilmente pueden aplicarse a ninguno de nosotros las objeciones que él formulaba contra sus contemporáneos racionalistas. Y aún puede demostrarse, en mi sentir, que, desde nuestro punto de vista, el estudio de esos mitos forma parte del problema que Sócrates consideraba como el único digno de la filosofía. ¿Cuál es el motivo que nos lleva hoy a investigar el origen de los mitos griegos, a estudiar la historia antigua, a adquirir el conocimiento de las lenguas muertas, y a descifrar inscripciones ilegibles? ¿Por qué encontramos interés, no sólo en la literatura de Grecia y de Roma, sino también en las de India, de Persia, de Egipto y de Babilonia? ¿Por qué atraen nuestra atención, y ocupan nuestro pensamiento, las leyendas pueriles, y a menudo repulsivas, de tribus salvajes? ¿No se nos ha dicho que hay más sabiduría en el *Times* que en todo Tucídides? ¿No son más amenas las novelas de Walter Scott que la *Biblioteca* de Apolodoro, y más instructivas las obras de Bacon que la cosmogonía de los Purânas? ¿Qué es, pues, lo que da vida al estudio de la antigüedad? ¿Qué es lo que impulsa a los hombres, en nuestros días, a consagrar su tiempo a estudios tan poco útiles al parecer, sino la convicción de que, para obedecer el mandamiento del oráculo de Delfos, para saber *lo que es el hombre*, debemos saber *lo que ha sido*? He aquí una consideración a que Sócrates debía permanecer tan ajeno como a los principios mismos de filosofía inductiva, por cuya virtud Colón, Leonardo da Vinci, Copérnico, Kepler, Bacon y Galileo, han renovado la vida intelectual de la Europa moderna. Concedemos a Sócrates que el objeto principal de la filosofía es conocerse a sí mismo; pero reputamos insuficiente el método por el cual pretendía el filósofo conseguir un fin tan elevado. Para él el hombre era, sobre todo, el individuo. Trataba de descubrir el misterio de la naturaleza hu-

mana, meditando sobre su propio espíritu, estudiando el trabajo secreto del alma, analizando los órganos del conocimiento, y procurando determinar sus límites exactos. Para nosotros el hombre no es ya ese ser solitario, completo en sí mismo, y que se basta a sí propio; el hombre, para nosotros, es un hermano entre hermanos, un miembro de una clase, de un género o de una especie; y, por tanto, no cabe comprenderle más que comparándole con sus iguales. La tierra era ininteligible para los antiguos, porque la consideraban como aislada y sin semejante en el universo; pero adquirió una verdadera y nueva significación desde que apareció a los ojos del hombre como un planeta entre otros varios planetas, gobernados todos por las mismas leyes, y girando alrededor del mismo centro. Lo mismo acontece con el alma humana: su naturaleza se presenta a nosotros bajo un aspecto distinto desde que el hombre ha aprendido a conocerse, desde que sabe que es un miembro de una gran familia, una estrella entre enjambres de estrellas errantes, que obedecen a las mismas leyes, que giran alrededor del mismo centro, y reciben su luz de un foco común. La historia del mundo, o como se dice, "la historia universal", ha abierto nuevas vías al pensamiento, y ha enriquecido nuestra lengua con una palabra que jamás pronunciaron Sócrates, Platón ni Aristóteles: la *humanidad*. Donde los griegos veían bárbaros, nosotros vemos hermanos; donde los griegos veían héroes y semidioses, nosotros vemos nuestros antepasados; donde los griegos, en fin, veían naciones nosotros vemos hombres que trabajan y sufren, que están separados por océanos, divididos por el lenguaje y desunidos por odios nacionales; pero que, sin embargo, obedientes a un divino impulso, tienden cada vez más al cumplimiento de un impenetrable designio, en vista del cual ha sido creado el mundo, y puesto en él el hombre, hecho a imagen de Dios.

De esa suerte, la historia, con sus páginas cubiertas por el polvo de los siglos, es para nosotros un libro tan sagrado como el de la naturaleza. En los dos encontramos, o procuramos encontrar, el reflejo de una sabiduría divina. Así como no reconocemos ya en la naturaleza obras de demonios ni manifestaciones de un principio maléfico, así también negamos que la historia sea una aglomeración atomística de azares o la aplicación despótica de un destino ciego. Creemos que no hay nada de irracional en la historia ni en la naturaleza, y que el espíritu humano debe leer y reverenciar en ellas las manifestaciones de un poder divino. Por eso las páginas más antiguas y más alteradas de la tradición nos son más caras, quizá, que los documentos más explícitos de la historia moderna. La historia de esos tiempos remotos, tan extraña en apariencia a nuestros modernos intereses, adquiere un nuevo encanto, no bien comprendemos que nos cuenta la historia de nuestro propio linaje, de nuestra propia familia o, por mejor decir, de nosotros mismos. A veces acertamos a abrir un cajón que no habíamos abierto hacía muchos años, y nos ponemos a recorrer cartas que no habíamos leído en todo ese tiempo; seguimos leyendo un rato con fría indiferencia y, aunque reconozcamos nuestra letra, aunque tropecemos con nombres que fueron en su día caros a nuestro corazón, apenas si podemos creer que somos nosotros los que escribimos aquellas cartas, los que sentimos aquellas angustias, los que participamos de aquellas alegrías, hasta que, al fin, el pasado se acerca, y nosotros nos acercamos a él; entonces nuestro corazón vuelve a caldearse, despiértanse en nosotros las antiguas emociones, y nuestros sentimientos nos dicen que son nuestras aquellas cartas. He ahí lo que se experimenta al leer la historia antigua. Al pronto nos parece cosa extraña, cosa que no nos afecta; pero cuanto más nos aplicamos a esa lectura, más cautiva nuestra inteligencia y remueve nuestros sentimientos; la historia de aquellos hombres del pasado pasa a ser entonces, en cierto modo, nuestra propia historia; sus sufrimientos vienen a ser nuestros sufrimientos, y sus alegrías, nuestras alegrías. Sin esa simpatía, la historia es letra muerta, que lo mismo daría quemar y olvidar, mientras que, una vez vivificada por ese sentimiento, no se dirige ya sólo al erudito, sino al corazón de todo hombre.

Nos encontramos en un escenario, donde, antes de nosotros, se han representado muchos actos del drama eterno, y donde somos llamados súbitamente a representar nuestro propio papel. Para saber cómo debemos comprender ese papel, nos hace falta conocer el carácter de aquellos cuyo

puesto tomamos. Naturalmente dirigimos nuestras miradas atrás hacia las escenas, en pos de las cuales ha caído el telón del pasado, porque creemos que debe haber un pensamiento único que domine todo el drama representado por la humanidad en esta tierra. Entonces se ofrece a nosotros la historia, y nos entrega el hilo que liga el presente al pasado. Cierto que muchas escenas de la obra se han perdido para siempre; y las más interesantes, las escenas del prólogo, las que hubieran presentado a nuestra vista la infancia de la especie humana, sólo las entrevemos y adivinamos por muy cortos fragmentos. Mas, por esa misma razón, si el erudito columbra una reliquia de esas épocas lejanas, se apodera de ella con la pasión de un biógrafo que encuentra inopinadamente algunos garrapatos trazados por su héroe, siendo aún niño, cuando era enteramente él mismo, y antes de que hubiesen oscurecido su frente las sombras de la vida. Toda línea, toda expresión que lleva el sello de los primeros días de la humanidad, estén escritas en la lengua que quieran, son un feliz hallazgo. En nuestros museos reunimos los toscos juguetes de la infancia de la humanidad, y tratamos de leer, en los extraños caracteres que nos presentan, los pensamientos que tradujeron en su día, la inteligencia que los creó, reflejándose en su obra. Muchas cosas se sustraen a nosotros todavía, y la lengua jeroglífica de la antigüedad no evoca más que a medias los procedimientos que siguió el espíritu humano en una época en que no tenía conciencia de sí mismo. Sin embargo, de día en día, la imagen del hombre, en cualquier clima donde la encontremos, se nos presenta pura y noble desde el origen; empezamos a comprender sus mismo errores y a interpretar sus sueños. Por antiguas que sean las impresiones del hombre en las más profundas estratificaciones de la historia, vemos que le pertenece desde el comienzo el don divino de una inteligencia segura y sólida. No se puede ya sostener la opinión de que la humanidad haya salido lentamente de los abismos de la brutalidad animal. El lenguaje, primera obra de arte del espíritu humano, más antigua que ningún documento literario, y anterior aún a los primeros murmullos de la tradición, forma una cadena no interrumpida desde el alba de la historia hasta nuestros días. Hablamos aún el lenguaje de los primeros

ascendientes de nuestra raza; y ese lenguaje, con su maravillosa construcción, es un testimonio contra el sistema que quisiese asignar a la especie humana los mismos orígenes que al animal.

La formación del lenguaje, la composición de las raíces, la distinción gradual de las signficaciones, la elaboración sistemática de las formas gramaticales, todo ese trabajo que podemos distinguir, aun bajo la superficie de nuestra propia lengua, todo eso atestigua desde el primer momento la presencia de un espíritu dotado de razón, de un artista tan grande, por lo menos, como su obra. En ese período se crearon voces para las ideas más necesarias, tales como pronombres, preposiciones, numerales, y los términos del menaje que supone la vida más sencilla; en ese período deben colocarse los primeros comienzos de una gramática libre y simplemente aglutinativa, gramática que no lleva aún el sello de ninguna particularidad individual ni nacional, y que contiene, sin embargo, los gérmenes de todas las formas del lenguaje, del tipo turanio lo mismo que de los tipos ario y semita. Ese período es el primero de la historia del hombre, el primero, al menos, que puede alcanzar la mirada más penetrante del erudito y del filósofo; y le llamamos el *período remático*, o período de las palabras, de las raíces.

En un segundo período, a lo que parece, dos familias de lenguas, por lo menos, salieron del estado puramente aglutinante, de ese estado vago e indeterminado que caracteriza a la gramática de las tribus nómadas, y recibieron de una vez para siempre su marca distintiva, adoptando ese sistema formativo que encontramos aún en todos los dialectos y en todos los idiomas nacionales que se comprenden bajo los títulos de semitas y de arios, y que se distinguen así de las lenguas turanias, las cuales conservan hasta una época mucho más reciente, y, en ciertos casos, hasta nuestros días, ese carácter aglutinativo que ha hecho imposible un sistema de gramática tradicional y metamórfica, o que, por lo menos, le ha reducido a muy poca cosa. Por consecuencia, en las lenguas de nómadas o lenguas turanienses, sembradas desde la China hasta los Pirineos, y desde el cabo de Comorín, pasando por el Cáucaso, hasta Laponia, no encontramos ese aire de familia

tradicional que nos autoriza a tratar, por una parte, a las lenguas teutónicas, célticas, eslavas, itálicas, helénicas, iranias e indias, y, por otra, a los idiomas arábigos, arameos y hebraicos, como puras variedades de dos formas específicas del lenguaje en que, desde muy temprano, y bajo la acción de influencias marcadamente políticas, sino individuales y personales, se fijaron los elementos flotantes de la gramática, adquiriendo el carácter de una combinación orgánica, en vez de permanecer en el estado de una simple aglutinación mecánica. Este segundo período puede llamarse el *período de los dialectos*.

Después de estos dos períodos, pero antes de vislumbrarse los primeros vestigios de nada que se parezca a una literatura nacional, hay un período, representado en todas partes por los mismos rasgos característicos, una especie de período eoceno, que se llama generalmente la *edad mitólogica* o *mitopeica* (creadora de los mitos). Es quizá la más difícil de comprender de las fases por que ha pasado el espíritu humano, y la que más podría quebrantar nuestra fe en el progreso regular de la inteligencia humana. Podemos formarnos una idea bastante clara del origen del lenguaje, de la formación gradual de la gramática, y de la divergencia inevitable de los dialectos y las lenguas. Podemos también comprender las más antiguas concentraciones de las sociedades políticas, la institución de las leyes y de las costumbres, y los primeros comienzos de la religión y de la poesía. Pero, antes de este momento, durante la edad en que se produjeron los mitos, parece haber un abismo sobre el cual no acierta a tender un puente ninguna filosofía. Es lo que nosotros llamamos el *período mítico*; y nos hemos acostumbrado a creer que los griegos, por ejemplo, tales como los vemos representados en los poemas homéricos, ya adelantados en las bellas artes, iniciados en un lujo y en refinamiento como los que nos ofrecen los palacios de Menelao y de Alcinous, habituados a asambleas públicas y a debates contradictorios, en que brilla ya la elocuencia, en que resplandecen el juicio maduro de un Nestor y la astucia sutil de un Ulises, que esos griegos, que sabían admirar la dignidad de una Elena o el hechizo de una Nausicaa, habrían sido precedidos por una raza de hombres cuya ocupación favorita

era inventar consejas absurdas respecto de los dioses y de otros seres extraños a la realidad, raza sobre cuya tumba apenas podría inscribir el historiador otro epitafio que el que celebraba la memoria de Bitón y de Fainis. Sin duda, los poetas posteriores pudieron dar a algunas de esas fábulas un seductor encanto, y llevarnos a aceptarlas como obras de imaginación; pero no por eso es menos evidente que, tomados en sí mismos y en su tenor literal, la mayoría de esos antiguos mitos son absurdos e irracionales, y que a menudo están en contradicción con los principios intelectuales, religiosos y morales que guiaban a los griegos en el momento mismo en que empiezan a aparecer a la media luz de la historia tradicional. ¿Por quién, pues, se inventaron esas historias que, apresurémonos a decirlo, tienen un carácter y una forma casi idénticos, lo mismo en el suelo indio o persa, que en el griego, italiano, eslavo o germánico? ¿Es que ha habido un período de temporal insania que el espíritu humano ha tenido que atravesar, y había reinado una misma especie de locura, con efectos idénticamente semejantes, en el Sur de la India y el Norte de Islandia? Es imposible creer que un pueblo que, en la infancia misma del pensamiento, produjo hombres como Tales, Heráclito y Pitágoras, no se compusiese, algunos siglos antes de la época en que vivieran esos sabios, sino de gentes que hablaban para no decir nada. No tomemos siquiera más que esa parte de la mitología que se refiere a la religión, en el sentido que nosotros damos a esta palabra; tomemos los mitos que se refieren a los más altos problemas de la filosofía, tales como la creación, las relaciones del hombre con Dios, la vida y la muerte, la virtud y el vicio, mitos que son en general los de más moderno origen, y veremos que aun esa categoría bastante restringida de mitos, en que podría esperarse encontrar algunas ideas justas, algunas concepciones puras y sublimes, es enteramente indigna de los antecesores de los poetas homéricos o de los filósofos jonios. Cuando el porquero Eumeo, extraño quizás al complicado sistema de la mitología olímpica, habla de la divinidad, habla como lo haría uno de nosotros. "Come (dice a Ulises), y disfruta de todo lo que hay aquí, pues Dios concederá una cosa, pero negará otra, según sea su voluntad, porque él lo puede

todo." Podemos suponer que ese era el lenguaje del común de las gentes en tiempo de Homero, lenguaje que nos parecerá sencillo y sublime, si le comparamos con lo que se califica de una de las concepciones más grandiosas de la mitología griega, con el pasaje de Homero en que Zeus, para proclamar su omnipotencia, declara a los dioses que, si tomasen una cuerda, y todos los dioses con todas las diosas tirasen del extremo opuesto al que él tuviese, no lograrían precipitarle del cielo a la tierra, mientras que él, si quisiese, podría levantarlos a todos, y suspender cielo y tierra de la cima del Olimpo. ¿Qué más ridículo que el modo de explicar la mitología la creación del linaje humano por Deucalión y Pirra tirando piedras hacia atrás, mito que nació simplemente de un retruécano, de un juego con los vocablos λαός y λᾶας ? ¿Podíamos, a la inversa, prometernos encontrar entre los paganos una idea más profunda de la relación entre Dios y el hombre, que la contenida en este pensamiento de Heráclito: "Los hombres son dioses mortales, y los dioses hombres inmortales"? Pensemos en los tiempos que podían producir un Licurgo y un Solón, que podían fundar un areópago y juegos olímpicos; ¿podremos luego admitir que, algunas generaciones antes, las más altas nociones de la divinidad a que se elevaran los griegos, encontrasen una expresión adecuada en el cuento de Uranos mutilado por Cronos, y de Cronos comiéndose sus hijos, tragándose una piedra, y vomitando después su progenitura viva? Aun en las tribus más groseras de Africa y América, cuesta trabajo encontrar algo más horrible y repulsivo. Es negarse a ver dificultades que saltan a la vista, decir con Grote: "Esa mitología es un pasado que jamás tuvo presente". Por otra parte, parece casi una blasfemia considerar esas fábulas del mundo gentilicio, según han querido hacerlo ciertos miembros de los cleros cristianos, como fragmentos alterados de una revelación divina concedida primitimamente a la humanidad entera. Esos mitos han sido creados, a todas luces, por el hombre, en cierto período de su historia. Hubo una edad que produjo esos mitos, una edad que se coloca a mitad del camino entre *el período de los dialectos*, en que el linaje humano se divide poco a poco en diferentes familias y en diferentes lenguas, y el *período de las naciones*, que nos ofrece las

huellas más antiguas de idiomas pertenecientes a tal o cual nación, y de literaturas nacionales nacidas en la India, Persia, Grecia, Italia y Germania. He ahí el hecho. Hay que explicarle, o hay que admitir en el desarrollo gradual del espíritu humano, como en el formación de la tierra, revoluciones violentas que rompiesen la regularidad de las capas primitivas del pensamiento, y trastornasen el espíritu humano, como volcanes y terremotos producidos por una causa desconocida en profundidades que se ocultan muy por debajo de la superficie de la historia.

Habremos obtenido, con todo, un resultado importante, sí, en vez de vernos reducidos a adoptar una teoría tan violenta y poco tentadora, conseguimos dar una explicación más satisfactoria del nacimiento de los mitos. La propagación y persistencia de esos mitos hasta épocas cercanas a nosotros, constituyen un fenómeno extraño, y, sin embargo, mucho más fácil de comprender que el hecho mismo de su creación.

Nuestro espíritu tiene un respeto innato por el pasado, y la piedad religiosa del hombre brota de la misma fuente natural que la piedad filial del niño. Por extrañas y bárbaras, por inmorales o imposibles que puedan parecer las tradiciones legadas por los siglos, cada generación las acepta y modela, descubriendo en ellas a veces un sentido más verdadero que las precedentes generaciones. Muchos naturales de la India, aunque versados en las ciencias europeas e imbuidos en los principios de la pura teología natural, se inclinan aún ante las imágenes de Vishnú y de Siva, y las adoran. Saben que esas imágenes no son más que piedras; confiesan que sus sentimientos se sublevan contra las impurezas atribuidas a esos dioses por lo que llaman sus libros sagrados; a pesar de todo, hay honrados brahmanes que sostendrán que esas historias tienen una significación profunda, y que, siendo incompatible la inmoralidad con un ser divino, hay que suponer algún misterio bajo esas fábulas consagradas por el tiempo, misterio que puede llegar a sondear un espíritu penetrante al par que respetuoso. Aunque la religión cristiana haya ganado el corazón de un indio, y le haya hecho insoportables los extravagantes absurdos de los Purânas, la fe de su infancia se prolon-

gará aún, y se revelará a veces en expresiones irreflexivas, de igual suerte que muchos mitos de la antigüedad se han deslizado en las leyendas de la Iglesia católica. Frecuentes indicios hay que a los griegos mismos les extrañaban las fábulas que contaban de sus dioses; sin embargo, como en la mayoría de los hombres, aun de nuestro tiempo, la fe no es la fe en Dios y en la verdad, sino la fe en la fe de otro, podemos comprender que hasta hombres como Sócrates no quisiesen renunciar a las creencias de sus antepasados. La latitud de las mitologías antiguas favorecía esas transacciones. Cuando la concepción de la Divinidad suprema llegó a ser más pura, se comprendió que la idea de perfección, inseparable del Ser Divino, excluía la posibilidad de dioses inmorales. Píndaro, como hace observar Otfried Müller, cambia muchos mitos, porque no están en armonía con su idea más elevada de los dioses y de los héroes, y porque, según su opinión, esos mitos *deben ser falsos.* Platón nos ofrece un ejemplo de exégesis semejante cuando examina las diferentes tradiciones sobre Eros en el *Symposium*, Fedón le llama el más antiguo, y Agatón el más joven de los dioses, apoyándose ambos en la autoridad de un añejo mito. Así también, hombres que tenían de la omnipotencia y la omnipresencia de un Dios supremo la idea más clara que puede dar la religión natural, seguían llamándole Zeus, olvidando el adulterio y el parricidio. "Zeus es el principio, Zeus el medio, de Zeus se ha sacado la sustancia de todas las cosas", es un verso órfico, pero verdaderamente antiguo, si, como Grote supone, Platón hizo alusión a él. Los poetas, igualmente, cuando sentían esa emoción viva y sincera de donde nace la oración, suspirando por la ayuda y la protección divina, a Zeus se dirigían también, olvidando que en otro tiempo Zeus mismo había sido vencido por Titán, y que fue menester que Hermes le librase. Esquilo dice: "Quienquiera que seas, Zeus, si bajo este nombre te agrada ser invocado, bajo este nombre te imploro. Por mucho que yo medite, por mucho que yo ahonde en mis pensamientos, no encuentro más que un Dios que pueda aliviar al hombre del peso de las vanas inquietudes, y ése eres tú"

Pero la conservación de los nombres míticos, la larga duración de las fábulas que satisfacían las necesidades religiosas, poéticas y morales de generaciones sucesivas, por extraña e instructiva que sea, no es la verdadera dificultad; el pasado tiene sus encantos, y la tradición, además, encuentra un auxiliar poderoso en el lenguaje. Nosotros hablamos aún del nacimiento del sol y del ocaso, porque el lenguaje ha sancionado estas expresiones. Las usamos, aunque no creemos en ellas. Pero ¿cómo, en el origen, llegó el espíritu humano a tales imaginaciones? ¿Cómo se formaron los nombres y las fábulas? Si no hallamos respuestas a estas preguntas, preciso es renunciar a creer que la inteligencia humana ha seguido en todos los siglos y en todos los países una marcha constante y regular que ha estado siempre en progreso.

No se puede decir que no sabemos absolutamente nada de la época durante la cual los arios, no divididos aún en pueblos diversos, formaron sus mitos. Aunque no conociésemos más que las tradiciones de Grecia, tan oscuras cuando se las mira aisladamente, podríamos sacar de ellas muchas inducciones sobre la época que precedió a la primera aparición de la literatura nacional en Grecia. Otfried Müller, aunque no pudo aprovechar la nueva luz que la filología comparada ha proyectado sobre esa época aria primitiva, ha dicho: "La forma mítica de la expresión que trueca todos los seres en individuos, todos los relatos en acciones, es cosa tan particular, que su presencia nos indica siempre *una época distinta* en la civilización de un pueblo". Desde el tiempo en que escribía O. Müller, la filología comparada ha traído todo ese período a la esfera de la historia positiva. Ha puesto en nuestras manos un telescopio de tal poder, que, allí donde antes no percibíamos más que nebulosidades confusas, descubrimos ahora formas y contornos precisos. Más aún: nos ha permitido oír, si así puede decirse, testimonios contemporáneos de esas lejanas épocas; nos ha representado el estado del pensamiento, del lenguaje, de la religión y de la civilización en una época en que no existían aún el sánscrito y el griego, sino en que ambos, así como el latín, el alemán y los demás dialectos arios, se contenían en una lengua común, de igual modo que el francés, el italiano y el español estuvieron primero encerrados virtualmente en el latín.

Esto reclama una breve explicación. Aunque no supiése-

mos nada de la existencia del latín, aunque se hubiesen perdido todos los documentos históricos, anteriores al siglo XV, y aunque la tradición no nos hubiese enseñado la existencia de un imperio romano, una simple comparación de los seis dialectos romances nos permitirá decir que en cierta época debió haber una lengua, de donde nacieron todos esos dialectos modernos; sin esa suposición, efectivamente, sería imposible explicar las analogías que esos dialectos presentan. Examinando el verbo auxiliar, encontramos:

Italiano	Válaco	Rético	Español	Portugués	Francés
sono	sum (sunt)	sunt	soy	sou	suis
sei	es	eis	eres	es	es
è	é (este)	ei	es	he	est
siamo	sùntemu	essen	somos	somos	sommes
siete	sùnteti	esses	sois	sois	êtes (estes)
sono	sùnt	eân (sun)	son	sao	sont

Es evidente que todas esas formas no son más que variedades de un mismo tipo, y que es imposible tomar ninguno de esos seis paradignas, por el modelo a que se han ajustado los otros. Podemos añadir que, en ninguna de las lenguas a que pertenecen esas formas verbales, encontramos los elementos que hubiesen podido componerlas. Cuando vemos formas como *yo he amado*, podemos explicarlas por los radicales que el español posee actualmente, y lo mismo ocurre con tiempos compuestos, como *amaré*, es decir, *amarhe*. Pero el cambio de *yo soy* en *tú eres* es inexplicable por sólo la gramática española. Tales formas no hubiesen podido nacer en el suelo español; han debido transmitirse como reliquias de una época precedente; han debido existir en alguna lengua anterior a los dialectos románicos. Aquí no tenemos que reducirnos a una simple suposición, porque poseemos el verbo latino y podemos mostrar cómo, a consecuencia de la corrupción fonética y en virtud de analogías erróneas, cada uno de los seis paradignas no es sino una metamorfosis nacional del modelo latino.

He aquí otra serie de paradignas:

	Sánscrito	Lituanio	Zend	Dórico	Ant. eslavo	Latín		Armenic
Yo soy	ásmi	esmi	ahmi	ἐμμί	yesme	sum	im	em
Tú eres	ási	essi	ahi	ἐσσί	yesi	es	is	es
El es	ásti	esti	asti	ἐστί	yesto	est	ist	ê
Nosotros (dos) somos	'svás	esva	.....		yesva	.....	siju	.....
Vosotros (dos) sois	'sthás	esta	stho?	ἐστόν	yesta	.....	sijuts	.....
Ellos (dos) son	'stás	(esti)	sto	ἐστόν	yesta	.....	.....	.....
Nosotros somos	'smas	esmi	hmahi	ἐσμές	yesmo	sumus	sijum	emq
Vosotros sois	'sthá	este	sta	ἐστέ	yeste	estis	sijuth	êq
Ellos son	sánti	(esti)	henti	ἐντί	somtè	sunt	sind	en

De estas formas gramaticales, examinadas con detenimiento, debemos sacar las mismas conclusiones que de las precedentes. No son tampoco más que variedades de un mismo tipo; es imposible considerar a una de ellas como el original de las otras; en fin, ninguna de las lenguas en que se presentan esas formas verbales posee los elementos de que éstas se componen. El sánscrito no puede mirarse como el original de donde ha nacido todo el resto, según pretenden varios sabios; porque vemos que, en varios casos, el griego ha conservado una forma más primitiva y, como se dice, más orgánica que el sánscrito. Εσ-μες no puede derivarse de la palabra sánscrita s m a s, porque s m a s ha perdido la a radical, que el griego ha conservado, siendo la raiz a s, ser, y la terminación m a s, nosotros, etcétera. El griego tampoco puede tomarse como la lengua de donde nacieron los otros dialectos; porque el latín mismo no deriva de él, y ha conservado algunas formas más primitivas, por ejemplo s u n t, en vez de εντι ó ενσι ó εισι. Aquí el griego ha perdido completamente la radical a s, pues εντι está en el lugar de εσεντι mientras que el latín ha conservado siquiera, como el sánscrito, la s radical

Todos esos dialectos nos conducen, pues, a una lengua más antigua de que son derivaciones, como los dialectos románicos lo son del latín. En la época lejana a que nos obligan a remontarnos estas inducciones, no había aún una literatura donde pudieran haberse conservado hasta nosotros algunos vestigios de esa lengua madre que murió al formar los dialectos arios modernos, como el sánscrito, el zend, el griego, el latín, el gótico, el víndico y el céltico. No obstante, todo nos induce a creer que esa lengua fue en otro tiempo una lengua viva, hablada en Asia por una pequeña tribu y, en el origen, por una pequeña familia que vivía bajo un solo techo, de igual modo que la lengua de Camoëns, de Cervantes, de Voltaire y de Dante fue hablada en otro tiempo por algunos campesinos que habían construido sus cabañas sobre las siete colinas tiberinas. Si comparamos las dos conjunciones que acabamos de presentar, veremos que las coincidencias entre el lenguaje de los Vedas y el dialecto hablado hoy por cualquier emigrante lituano en Berlín son mucho mayores que las existentes entre el francés y el italiano; y basta leer la *Gramática comparada*, de Bopp, para ver claramente que las formas esenciales de la gramática quedaron completamente establecidas antes de separarse los diversos miembros de la familia aria.

Pero la filología comparada no nos suministra sólo la prueba de que existió ese período ario primitivo; nos ofrece muchos datos sobre el estado intelectual de la familia aria antes de su dispersión; y aquí, aún, a las lenguas neo-latinas debemos pedir la fórmula mágica que nos abrirá los archivos de la historia más antigua de la raza aria. Si en todos los dialectos románicos encontramos una palabra como p u e n t e, en italiano p o n t e, en francés p o n t, en válaco p o d, exactamente la misma dondequiera, estaremos autorizados para decir, después de haber tenido en cuenta las particularidades nacionales, que la palabra p o n s, *puente*, era conocida antes de que separasen esos idiomas, y que, por tanto, el arte de construir puentes debió ser conocido en la misma época. Podríamos afirmar aún, si no supiésemos nada del latín ni de Roma, que antes del siglo X, por lo menos, los pueblos cuyo lenguaje ha formado los dialectos modernos de la

Europa meridional conocían el pan, el vino, las casas, las aldeas, las ciudades, las torres y las puertas, etcétera. Cierto que no podríamos formarnos una idea muy perfecta del estado intelectual del pueblo romano si tuviésemos que construir su historia con tan escasos materiales; sin embargo, podríamos probar que ese pueblo existió realmente y, a falta de otras noticias, tales vislumbres, aunque parciales, serían preciosos. Se comprende, no obstante, que el razonamiento inverso no es legítimo. De que cada uno de los dialectos románicos tuviese un nombre diferente para ciertos objetos no es lícito concluir que esos objetos fueron desconocidos de los antepasados de las naciones románicas. El papel era conocido en Roma; sin embargo, se llama *carta* en italiano, *papier* en francés.

Ahora bien; nosotros no sabemos nada de la raza aria antes de que se dividiese en diferentes naciones, como los grupos indio, iranio, griego, romano, eslavo, teutónico y céltico; en este caso, pues, ese método que hace contar al lenguaje mismo la historia del pasado, adquirirá para nosotros un gran valor; dará un carácter de realidad histórica a un período de la historia de la humanidad, cuya existencia misma ha sido puesta en duda, a un período que se ha llamado "un pasado que jamás tuvo presente". Claro que no debemos prometernos obtener así una historia completa de la civilización, que nos dé en todos sus pormenores y con todos sus matices una pintura de la época en que la lengua de Homero y la de los Vedas no estaban aún formadas. Sin embargo, en algunas particularidades significativas, podemos reconocer aún la existencia real de ese período primitivo de la historia del espíritu humano, que, por razones cuya fuerza se apreciará mejor más adelante, identificaremos con el período *mitológico*.

	Sánscrito	Zend	Griego	Latín	Gótico	Eslavo	Irlandés
Padre	pitár	patar	πατηρ	pater	fadar	....	athair
Madre	mâtár	mâtar	ητηρ	mater	....	mati gen. matere	mathair
Hermano	bhrátar	brátar	(βρατγρ)	frater	bróthar	brat'	brathair
Hermana	syásar	qanhar	....	soror	svistar	sestra	siur
Hija	duhitár	dughdhar	θμγετηρ	....	dauthar	(Lit. dukte	dear

El simple hecho de que los nombres de *padre, madre, hermano, hermana* e *hija* sean los mismos en muchas lenguas arias, podría parecer insignificante a primera vista; sin embargo, esas palabras están llenas de sentido. La formación del nombre de padre en ese lejano período, prueba que el padre reconocía el fruto de su mujer como suyo; sólo con esta condición tenía derecho a reclamar ese título de padre. *Padre* se deriva de la raíz PA, que no significa engendrar, sino proteger, sostener, nutrir. El padre, como generador, se llamaba en sánscrito g a n i t á r; pero, como protector y sostén de su hijo, se llamaba p i t á r. Por eso estos dos nombres se emplean juntos en los Vedas para expresar la idea completa de padre. Así el poeta dice (*Rig-Veda*, I, CLXVI, 33):

Dyaús me pitâ ganitâ,
Jo(vi)s mei pater genitor,
Ζεὺς ἐμοῦ πατὴρ γενετήρ.

De igual manera m â t a r, madre, se une a g a n i t r î, generadora (*Rv.*, III, XLVIII, 2), lo que demuestra que la voz m â t á r había perdido temprano su significación etimológica, para convertirse en una expresión de respeto y de cariño. Entre los antiguos arios m â t a r significa creador, de MA, formar; en este concepto, y antes de ser determinada la palabra por un afijo femenino, se emplea como masculina en los Vedas, con el mismo acento que el griego μήτηρ, m â t a r. Así leemos, por ejemplo, en el *Rig-Veda* (VIII, XLI, 4):

Sáh mâtá pûrvyán padám.
"Varuna (Uranos) es el creador de la antigua morada."

Hay que advertir, en efecto, que m â t a r, como p i t a r, no es más que una de las numerosas voces por las cuales hubieran podido expresarse las ideas de padre y de madre. Para no hablar más que de la raíz PA, que expresa uno de los atributos característicos del padre, el sostén que da a su hijo, muchas palabras que se han formado de ella hubiesen podido hacerse igualmente el nombre del *padre*. En sánscrito la idea de protector puede expresarse, no sólo por Pa, seguido del afijo derivativo t a r, sino por p â-l a, p â-l a k a, p â-y ú, todos cuyos vocablos significan protector. Si, entre tantas formas posibles, todos los diccionarios arios se han decidido por la misma, ¿no es esa la mejor prueba de que debió haber una especie de uso tradicional en el lenguaje mucho antes de la separación de las diversas ramas de la familia aria? No es esto todo. Había otras raíces que hubiesen podido formar el nombre del padre, tales como GAN, de donde viene g a n i-t á r, g e n i t o r, γενετήρ; o TAK, de donde viene el griego τοχεύς; o P a r, de donde viene el latín p a r e n s, sin mencionar otras muchas voces igualmente adecuadas para expresar las relaciones de un padre con sus hijos. Si cada dialecto ario hubiese formado por su parte el nombre que significa padre, utilizando una de las numerosas raíces que tales dialectos poseen en común, eso demostraría una comunidad de radicales entre todas esas lenguas, pero no probaría nunca, lo que es más esencial, que tuvieron una época de comunidad primitiva, y que todos arrancan de una lengua que había adquirido ya la consistencia de un idioma constituido.

Se da el caso, no obstante, aun tratándose de las palabras más esenciales, de que uno u otro de los dialectos arios ha perdido la antigua expresión, y la ha reemplazado por otra nueva. Los nombres arios primitivos de hermano y hermana no se encuentran en griego, donde *hermano* y *hermana* se dicen ἀδελφός y ἀδελφή. No hay que inferir de aquí que, en la época en que los griegos abandonaron su morada aria, no estaban formados aún los nombres en cuestión. No tenemos ningún motivo para suponer que los griegos fueron los primeros que partieron; y, si vemos que naciones como los teutones y los celtas, que no pudieron tener ningún contacto con la India desde la separación primera, participan, no obstante, con el sánscrito, del nombre de *hermano*, quedará demostrado que ese nombre existía en el lenguaje ario primitivo, de igual modo que la existencia de una voz en válaco y en portugués, bastaría para demostrar su origen latino, aunque no existiese ningún vestigio de ella en todos los otros dialectos neo-latinos. Sin duda, a la formación del lenguaje presiden leyes inmutables; pero en lingüística debe admitirse

el influjo del azar en una escala mucho mayor que en cualquier otra rama de las ciencias naturales. En el caso presente, es posible remontarse a un principio que explica la pérdida accidental, en griego, de los nombres primitivos de hermano y hermana; pero no siempre acontece lo mismo, y muchas veces habremos de advertir, en tal o cual dialecto ario, la falta no explicada de un término que, según la regla sentada antes, creeremos poder atribuir al período más antiguo del lenguaje ario.

La relación entre hermano y hermana había sido santificada y sancionada por nombres que eran ya tradicionales antes de que la familia aria se hubiese separado en diferentes colonias. La significación original de brâtar parece haber sido *el que conduce* o *ayuda*; y la de svasar, *la que agrada* o *consuela*; svasti significa en sánscrito *alegría* o *felicidad*.

Duhitar es igualmente un nombre que debió ser tradicional mucho antes de la separación de la raza aria. Es un nombre idéntico en todos los dialectos, excepto el latín; y, sin embargo, sólo el sánscrito podía revelarnos su sentido primitivo. Duhitar, como ha mostrado el profesor Lassen, se deriva de Duh, raíz que en sánscrito significa *ordeñar*. Es quizás el latín duco, con un cambio de significación análogo al que se efectúa entre trahere y el francés traire. Ahora, el nombre de *la que ordeña*, dado a la hija de la casa, presenta a nuestros ojos un sencillo idilio de la vida pastoril y poética de los primeros arios. Uno de los raros servicios por los cuales podía hacerse útil la hija, antes de casarse, en una morada nómada, era ordeñar el ganado; y en aquella edad de barbarie no deja de tener cierta amable delicadeza el que un padre llame a su hija *su lecherita*, mejor que sutâ, *producto*, o filia, *cría*.

Veremos más adelante que muchas palabras se formaron con el mismo espíritu, y no conservaron su sentido propio más que durante el estado de vida nómada. Pero, como quizá parezca extraña esta conversión de voces, dotadas de una significación tan especial, en términos generales, privados de toda vitalidad etimológica, presentaremos a continuación algunos casos análogos en que, a través de las expresiones de uso más general, podremos descubrir por la etimología ese

fondo peculiar de la antigua vida nómada de las naciones arias. La misma voz peculiar nos suministra hoy un ejemplo. Peculiar significa ahora singular, extraordinario; pero en el origen significó lo que era en propiedad privada o no común, y venía de peculium. Ahora bien; el latín peculium está por pecudium (como consilium por considium): se deriva de pecus, pecudis, y designaba primitivamente lo que nosotros llamamos el ganado de una hacienda. El ganado constituía la principal propiedad personal de un pueblo agrícola, y así podemos comder cómo peculia, que representaba primeramente la propiedad personal, vino a significar después lo que no es común, y, en fin, en nuestro lenguaje moderno, una cosa privada o extraña. Parece inútil citar la etimología bien conocida de pecunia que, procediendo de la misma palabra pecus, y significando los rebaños, adquirió gradualmente la significación de dinero; el anglo-sajón feoh y el alemán vieh, ganado (la misma voz que pecu en el origen, según la regla establecida por Grimm), recibieron igualmente con el tiempo el sentido de una remuneración pecuniaria. Lo que pasa en las lenguas modernas, y, por decirlo así, a nuestra vista, no debe sorprendernos cuando lo encontramos en épocas más remotas. El ganado más útil ha sido siempre el buey y la vaca, y esos dos animales parecer haber constituido la principal riqueza de las naciones arias y su medio de subsistencia más importante. El buey y la vaca se llaman en sánscrito go, plural gâvas, que es la misma voz que el antiguo alto alemán chuo, plural chuowi, y, con un cambio de la gutural en labial, el clásico βοῦς, βόες, y bos, boves. Las lenguas eslavas han conservado también huellas de ese antiguo término; por ejemplo: el letón gows, el eslavón govyado, un rebaño, y el servio govedar, un vaquero. De βοῦς tenemos en griego βουχόλος, que en el origen significaba un vaquero; pero en el verbo βουχολέω la significación de cuidar vacas ha quedado embebida en el sentido más general de cuidar el ganado, y aun la palabra acabó por tomarse en una acepción metafórica, como ἐλπίσι βουχολοῦμαι, *yo me alimento de vanas esperanzas*. La misma raíz se emplea con respecto a los caballos; así encontrarmos para yegüero ἱπποβουχόλος, vaque-

ro de caballos. No podemos comparar esta expresión más que con el sánscrito goyuga, que significó primero un par de bueyes, y luego todo par; de modo que un par de bueyes debería llamarse go-goyuga. De igual manera, en sánscrito, go-pa significa primitivamente vaquero; después pierde este sentido especial, y designa el conductor de un rebaño, un pastor, y, en fin, como el griego ποιμὴν λαῶν, pasa a ser sinónimo de rey. De gopa se forma un nuevo verbo, gopayati, y en este verbo se desvanecen todas las huellas de la acepción primitiva: significa simplemente *proteger*. Así como gopa significa vaquero, gotra en sánscrito era primitivamente una empalizada, y designaba la cerca que protege un rebaño contra los ladrones o impide que se extravíe el rebaño. Gotra, no obstante, ha perdido casi enteramente su sentido etimológico en el sánscrito más moderno, donde sólo el femenino gotrâ conserva la significación de una vacada. En los tiempos antiguos, cuando las guerras tenían por objeto, no mantener el equilibrio político de Asia y de Europa, sino tomar posesión de buenos pastos o hacerse con grandes rebaños, las empalizadas venían a ser, naturalmente, los muros de una fortaleza, y a los que vivían detrás de esos mismos muros se les llamó gotra, familia, tribu o raza. En los Vedas gotra se emplea aún en el sentido de parques o empalizadas. (*Rig-Veda*, III, XXXIX, 4.)

Nákih êshâm ninditâ mártyeshu
Yé asmâkam pitárah gôshu yodhâh'
Indrah eshâm drimhitâ mâhinâvâu
Ut gotrâni sasrige damsánâvân.

"No hay nadie entre los hombres que se burle de los que fueron nuestros padres, de los que combatieron en medio de las vacas. Indra, el poderoso, es su defensor; el poderoso Indra extendió sus empalizadas (sus posesiones)."

"Combatiente por o entre las vacas", goshuyudh, se usa en el Veda como un nombre de guerrero (I, CXII, 22), y una de las voces más frecuentes para significar batalla es gâ v-ishti, literalmente "luchar por vacas". En el sánscrito posterior, gaveshana significa simplemente indagación

(física o filosófica), y gavesh, informarse. Goshtha significa parque o establo (βούσταθμον); pero con los progresos del tiempo y de la civilización, goshthi vino a ser el nombre de una asamblea, y se usó para expresar la discusión y la charlatanería, del propio modo que comadre significaba originariamente madrina, y tomó después el sentido general de charlatana.

Todas esas palabras compuestas con go, *ganado*, a que podríamos añadir otras muchas si no temiésemos abusar de la paciencia de los lectores, prueban que el pueblo que las formó debió llevar mucho tiempo una vida medio nómada y medio pastoril, y comprendemos ahora cómo llegó a emplear duhitar en el sentido de hija. La lengua es el cuadro de la ciencia y de las costumbres del pueblo que la habla; y si examinásemos la lengua de un pueblo marítimo, veríamos probablemente que, en vez de ganado y de pastos, el agua y las embarcaciones formaron un gran número de palabras que después adquirieron una significación más general.

Vamos a estudiar aún otras palabras que indican el estado de la sociedad antes de la separación de la raza aria. Esperamos que darán a nuestra pintura, a pesar de la distancia que nos separa del modelo cuya fisonomía trata de reproducir ese carácter de verdad y de realidad que puede apreciarse aun por aquellos mismos que nunca han visto el modelo. Pasamos por alto los nombres del hijo, porque su etimología carece de interés, ya que su significación es simplemente la de natus, nacido,[1] y porque la posición del hijo, sucesor y heredero de su padre, debía expresarse en una época mucho más lejana que la de hija, hermana o hermano, Las leyes mismas de la naturaleza, por decirlo así, determinan todas las relaciones expresadas por *padre* y *madre, hijo* e *hija, hermano* y *hermana*, y descubrirlas en el lenguaje no demuestra ningún progreso importante en la civilización, por bien elegidos que estén

1. Por ejemplo: sánscr. sûnu, got. sunus, lit. sunus, procedentes todos de su, engendrar, de donde el griego υἱός, pero con un sufijo diferente. El sánscrito putra, hijo, es de un origen incierto. Se creyó al pronto que el grupo céltico había acudido a la misma fuente (bret. paotr, hijo, paotrez, hija); pero se ha demostrado que el bretón paotr viene de paltr, de igual manera que aotrou es el córnico altrou.

esos nombres. Pero hay otras relaciones de un origen más reciente y de un carácter más convencional, que, aunque sancionadas por las leyes sociales, no son proclamadas por la voz de la naturaleza, como acontece con las relaciones de suegro, suegra, yerno, nuera, cuñado y cuñada.[1] Si se puede probar que estos nombres existían en el período más remoto de la civilización aria se habrá dado un gran paso en el conocimiento de esa época. Aunque, en Africa y en Australia, apenas haya un solo dialecto en que no encontremos las palabras padre, madre, hijo, hija, hermano y hermana, ni una tribu en que no sean santificados esos grados naturales de parentesco, hay lenguajes en que jamás se han expresado los grados de afinidad, y tribus que ignoran hasta su significación.

	Sánscrito	Griego	Latín	Gótico	Eslavo	Céltico
Suegro:	svasura	ἐχυρός	socer	svahira	svkr	Gal. chwgrwn
Suegra:	svasrú	ἐχυρά	socrus	svairhre	avekroj	Gal. chwegyr
Yerno:	gâmâtar	γαμβρόξ	gener	....	....	Bret. géver
Nuera:	snushâ	νυός	nurus	Ant. A. Al snúr	snocha	....
Cuñado:	dêvár	δαήρ [ανδραδελροξ]	levir	Angl. Saj. tàcor	Lit. deweri-s	....
Cuñada:	(nânandar)	γάλως [άνδραδελφη]	glos	....	Ant. checo. selva	....
	yâtaras (mujeres de hermanos)	ειvάτερες	janitrises	....	Polaco. jatrew	....
	syâlá (hermano de la mujer)	άέλιοι	....	....	....	....
	syâlî (hermana de la mujer)	ειλίονες, maridos de hermanas	....	....	....	....

1. El inglés expresa muy bien el carácter particular de estas relaciones, añadiendo las palabras *in law*, "según la ley", a los términos que designan las relaciones puramente naturales: *father-in-law*, suegro; *mother-in-law*, suegra, etcétera.*

* Excusado es recordar que nosotros decimos también *padre político*, *madre política*, etcétera. (*N. del T.*)

Muestra este cuadro que mucho antes de la separación de la raza aria cada uno de los grados de afinidad había recibido su expresión y su sanción en el lenguaje; y aunque varios espacios hayan debido permanecer vacíos, las coincidencias bastan para sacar una conclusión general. En las lenguas modernas, podríamos admitir, en casos análogos, una importación comparativamente reciente; mas, por fortuna para nosotros, en la antigüedad no fue posible ninguna comunicación semejante desde que la rama meridional de la familia aria traspasó el Himalaya y la rama septentrional puso el pie en la ribera europea. Diversos problemas se ofrecen cuando se encuentra una diferencia de sentido entre palabras procedentes de una misma raíz. Es lo que ocurre con g â m a t a r y γαμβρόξ, por ejemplo, que significaba en el origen esposo o marido y después yerno. Todo lo que puede pensarse es que, para crear esas dos palabras, se tomó la misma raíz, y que, por consiguiente, en el origen de la voz griega y de la voz sánscrita se encuentra la misma idea fundamental; pero la derivación se efectúa de una manera particular en cada lengua. En semejante caso, debemos caminar con precaución y mirarnos en nuestras conclusiones. No obstante, reconoceremos que esas diferencias de formas son en general las que se presentan entre los dialectos de una misma lengua, en que son posibles muchas formas, y se emplean al comienzo confusamente; luego una de ellas es elegida por un poeta, otra por un segundo, y se hace entonces popular y tradicional. Más vale suponer esto que creer que los griegos, a fin de expresar una relación que hubiesen podido traducir de tantas maneras diferentes, eligieron la misma raíz γαμ para formar γαμροξ y γαμβροξ, independientemente del indo que, tomando la misma raíz para el mismo uso, le dio una forma causal (como en b h r â t a r, en vez de b h a r t a r), y uniendo a ella el sufijo ordinario t a r, formó g â m a-t a r, en vez de g a m a r a ó y a m a r a, paralelo a γαμβροξ. La palabra latina g e n e r es aún más difícil de explicar, y si es la misma que el griego γαμβροξ por γαμροξ el paso de m á n no puede explicarse más que por un procedimiento de asimilación y un deseo de dar a la antigua palabra g e m e r una forma más inteligible. Cuando una lengua aria ha perdido un término

que fue primitivamente común a todas (caso no raro), se puede probar a veces la existencia de ese término por medio de voces derivadas. En griego, por ejemplo, al menos en el lenguaje literario, no hay ninguna huella de n e p o s, nieto, que tenemos en sánscrito, n á p â t; en germano, n e f o; ni de n e p t i s, sánscrito n á p t i, germ. n i f t. Sin embargo, hay en griego ά-νεψιός, primo hermano o nieto del mismo abuelo, así como el tío se llama el abuelito, a v u n c u l u s, de a v u s. Esta voz ανψιωξ está formada como el latín c o n s o b r i n u s, que está por co n s o r o r i n u s; éste último término, como se sabe, designa los hijos de dos o de varias hermanas, y es el orginal del vocablo moderno, francés e inglés, c o u s i n; italiano, c u g i n o, en el cual queda muy poco de la voz primitiva *soror*, de que procede. La palabra ά-νεψιός atestigua, no obstante, que en griego también debió existir una palabra como νεπομξ en el sentido de hijo o nieto. de igual modo se puede demostrar la existencia arcaica en griego de un término correspondiente al sáncrito s y â l a, hermano de la mujer. En sánscrito un marido llama al hermano de su mujer s y â l a, y a la hermana de su mujer s y â - l î. Por consiguiente, en griego Peleo llamaría a Anfitrite y Poseidón llamaría a Tetis sus s y â l î s; habiéndose casado con hermanas, tendrían s y â l î s en común; serían lo que los griegos llaman ά-έγιοι, porque s y entre dos vocales se pierde en griego ordinario; la única anomalía consiste esta vez en que la *epsilon* sustituye a la *a* larga del sánscrito.

Hay aún algunas voces que proyectan una débil luz sobre la organización primitiva de la vida en familia de los arios. La posición de la viuda se hallaba consagrada en el lenguaje y en la ley, y en ninguna parte vemos, en esa época remota, que la mujer viuda estuviese condenada a morir con el marido. Si hubiese existido esa costumbre, no se hubiese sentido la necesidad de tener un nombre para la viuda, o, de sentirse, la palabra habría guardado probablemente alguna relación con ese terrible rito. Ahora; marido u hombre, en sánscrito, es d h a - v a, voz que no parece haber existido en los otros dialectos arios, excepto quizás en céltico, donde Pictet cita la forma dudosa d e a, hombre o individuo. De d h a v a forma el sánscrito el nombre de la viuda mediante la adición de la preposición v i, que significa *sin*, v i d h a v â, sin marido, viuda. Este compuesto se ha conservado en lenguas que han perdido la voz simple d h a v a, lo que revela la gran antigüedad de este término tradicional. No sólo le encontramos en el céltico f e a d b h, sino también en el gótico v i d u v o, en el eslavo v e d o v a, en el antiguo prusiano w i d d e w û, y en el latín v i d u a. Si hubiera existido en esa época remota la costumbre de quemar a las viudas, no hubiese habido v i d h a v â s, mujeres sin esposos, puesto que todas hubiesen seguido a sus maridos a la tumba. El nombre mismo indica, pues (como puede demostrarse, por otra parte, hasta la evidencia), el origen reciente de la costumbre de quemar a las viudas en la India.

Verdad es que, cuando el gobierno de Inglaterra quiso prohibir esa triste práctica, como antes de él lo había hecho el emperador Jehángir, y cuando toda la India pareció a punto de responder a esa prohibición por un levantamiento religioso, los brahmanes apelaron a la autoridad de los vedas para defender ese rito sagrado. Como, al tiempo de la conquista inglesa, se les había prometido dejarles el libre ejercicio de su religión y no poner cortapisas a sus prácticas, reclamaron el derecho de celebrar el *sutti* o sacrificio de las viudas. Remitieron, en efecto, al *Rig-Veda*, capítulo tal, verso cuál, y Colebrooke, el indianista más concienzudo y más docto que hemos tenido, tradujo así ese pasaje, abundando en las ideas de los reclamantes:[1]

1. *Sobre los deberes de una viuda fiel*, en las *Asiatic Researches*, vol. IV, páginas 209-219. Calcuta, 1795.

Las principales autoridades en que se apoya este ensayo se citan en el *Digesto*, de Colebrooke, lib. IV, cap. III, sec. 1. Hay allí una traducción literal de una sección del Vivada-Rhangarnava de Gagannâtha, que se encontrará en los manuscritos Wilson, 224, vol. III, pág. 62.

Véase algunas interesantes observaciones sobre este asunto, y la corrección de un error contenido en mis notas, en el tercer volumen del *Journal of the Royal Asiatic Society*, parte I, art. VII. *The source of Colebrooke's Essay on the duties of a faithful Hindu widow*, by Fitzedward Hall.— He aquí las razones que yo había dado en una sesión de la Sociedad Asiática, para justificar la opinión que había emitido, para probar que Colebrooke, al escribir su ensayo, se había servido del "Vivâda-Bhangârnava". En la pág. 117 cita Colebrooke: 1°, un pasaje de Vishnu; 2°, un pasaje de Praketas; 3°, un pasaje del Smriti. Los mismos pasajes, exactamente en el mismo orden, se citan en los números 133, 134 y 135 del *Digesto*.

"¡Sí! ¡Entréguense al fuego esas mujeres que no están hechas para la viudedad, buenas mujeres ungidas de colirio, con manteca clarificada en las manos! No son de las que no tienen hijos ni marido; inmortales, cubiertas de pedrerías, que entren en el fuego, cuya fuente primera es el agua."

Colebrooke añade esta mención: "Sacado del *Rig-Veda.*"

He aquí, acaso, el ejemplo más notable de todo el daño que puede hacer un clero sin escrúpulos. Millares de vidas han sido sacrificadas, basándose en la autoridad de un pasaje mutilado, mal traducido y mal aplicado. Si en tiempo de Colebrooke hubiera habido alguien capaz de compulsar con el texto las citas del *Rig-Veda*, los brahmanes hubiesen podido ser derrotados con sus propias armas; más aún: hubiese padecido mucho su prestigio espiritual. El *Rig-Veda*, que apenas puede leer ahora un brahmán entre ciento, lejos de prescribir como obligatorio el sacrificio de las viudas, revela claramente que no existía esa costumbre en el período primitivo de la historia de la India. Según los himnos del *Rig-Veda* y el ceremonial védico cuyas reglas están trazadas en el libro llamado *Grihyasûtras*, la mujer acompaña el cadáver de su marido hasta la hoguera fúnebre; pero allí se la interpela por un verso sacado del *Rig-Veda*; se le ordena abandonar a su marido y volver al mundo de los vivos.[1] "Levántate, mujer

Este argumento, si no invalidado, ha sido modificado al menos, por el hecho de que los mismos pasajes se presentan también en el mismo orden, en el "Suddhittatva", de Raghunandana, obra que Gagannâta consultó para compilar su *Corpus juris*.

He aquí cuál era mi segunda razón. En la pág. 119 cita Colebrooke: 1º, un dicho atribuido a Nârada, que es como decir tomado del "Brihan Nâradiya Pûrana"; 2º, un pasaje sacado de Brihaspati, al cual se halla mezclado, al fin, una línea del comentario de Raghunandana; 3º, un pasaje en que se invoca la autoridad de Gotana (o Gautana). Los mismos pasajes, exactamente en el mismo orden, forman los números 127, 128 y 129 del "Vivâda-Bhangarnava". La línea sacada de Raghunandana, en el "Vivâda-Bhangârnava", como en el ensayo de Colebrooke, sigue inmediatamente el pasaje de Brihaspati. El error cometido, al mezclar así lo que pertenece a Raghunandana con lo que es de Brihaspati, no puede explicarse más que de una manera: en vez de mencionar el nombre de Raghunandana, el manuscrito del "Vivâda-Bhangârnava" dice: "Itì Smârtâh". Ni el "Suddhittatva, ni ninguna otra obra que yo haya visto, da esos tres pasajes con el extracto de Raghunandana en el mismo orden que el "Vivâda-Bhangârnava" y el ensayo de Colebrooke.

1. Véase el ensayo de Grimm sobre *La costumbre de quemar a los muertos*; el artículo de Roth sobre *Las ceremonias funerarias en la India*; el artículo del

(se le dice); vuelve al mundo de la vida. Tú duermes cerca de aquel cuya vida ha desaparecido. Ven hacia nosotros. Tú has cumplido así tus deberes para con el marido que en otro tiempo tomó tu mano y te hizo madre."

A ese verso precede el que los brahmanes han falsificado después, y alegado en apoyo de su cruel doctrina. No puede haber ninguna duda sobre la lectura verdadera, porque no hay variantes, en el sentido en que nosotros entendemos esta palabra, en todo el *Rig-Veda*. Tenemos, además, los comentarios y los rituales, y en ninguna parte encontramos ninguna diferencia, ni en el texto que se explica, ni en el sentido que se le atribuye. El verso en cuestión, se dirige a las demás mujeres presentes en los funerales, y que tienen que derramar en la hoguera aceite y manteca:

"Acérquense con el aceite y la manteca las mujeres que no son viudas, sino que tienen buenos maridos. Las que son madres pueden subir las primeras hacia el altar, sin lágrimas, sin pena, sino cubiertas de bellas joyas."

Ahora esta frase: "Las madres pueden subir las primeras al altar"; se expresa en sánscrito por las palabras:

"A rohantu ganayo yonium agre";

y eso es lo que los brahmanes han transformado en:

"A rohantu ganayo yonim agneh";

cambio bien ligero, pero que ha bastado para hacer desaparecer millares de existencias en el seno (y o n i m) de las llamas, del fuego (a g n e h).[1]

profesor Wilson sobre *La supuesta autoridad védica que se invoca para justificar el suicidio de las viudas*; en fin, mi traducción de todos los documentos que el profesor Wilson ha publicado al fin de su artículo, y que yo he reproducido en el *Diario de la Sociedad oriental alemana*, vol. IX, fasc. 4. El profesor Wilson es el primero que ha indicado la falsificación del texto: la conversión de "yonim agre" en "yonim agneh".

1. Los brahmanes han introducido igualmente la costumbre del suicidio de las viudas en un pasaje que han interpolado en un drama indio del rey Sudraka, traducido por el profesor Wilson, y representado en París bajo este título: *Le Chariot d'enfant*, drama en verso, en cinco actos y siete cuadros, traducción del drama indio del rey Sudraka, por MM. Méry y Gérard de Nerval, 1850.

El pasaje más decisivo que puede citarse en toda la literatura védica para probar que los antiguos brahmanes reprobaban de la manera más formal el sacrificio de las viudas, al menos en lo tocante a su casta, se encuentran en el *Brihaddevatâ*, donde leemos:

Udirshva, nârîty anayâ mritam patny anurohati,
Brhâtâ kanîyân pretasya nigadya pratishedhati
Kuryâd etat karma hotâ, devaro na bhaved yadi,
Pretânuganam na syâd iti brâhmanasâsanât,
Varnânâm itareshâm ka strîdharmo 'yam bhaven na vâ.

"Al verso: 'Levántate, mujer', la mujer se levanta y sube para seguir a su difunto marido. El hermano menor del difunto, después de repetir el verso, se lo impide. El sacerdote Hotri es el que representa este papel, si no hay cuñado; pero seguir al muerto está prohibido; así lo quiere la ley de los brahmanes. Por lo que toca a las otras castas, se puede aplicar o no esta ley."[1]

1. Una parte de este pasaje falta en los manuscritos que se designan con las letras B y b; pero se encuentra, tal y como lo hemos reproducido, en A y en C. Véase también Max Müller, *Die Todtenbestattung bei den Brahmanen*, en la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, volumen IX, pág. VI. El ritual explicado en ese artículo es un poco diferente del que hemos citado. Añado aquí algunos pasajes de la obra de J. H. Bushby sobre *El suicidio de las viudas*, pág. 21: "Hace tiempo, algunos orientalistas, naturales unos de la India, otros, europeos, habían mostrado que los libros sagrados más antiguos y venerados de la India, no sólo no recomendaban el rito del suicidio de las viudas, sino que lo prohibían de una manera formal. Más aún, el coronel Tod, en su libro sobre el Rajputána (*Annals of Rajasthan*, 1829, volumen I, pág. 635), había indicado esa anomalía como el punto sobre que deberían hacer recaer sus ataques los que quisiesen abolir esa cruel costumbre". Pag. 22: "Los sabios, es cierto, habían demostrado que el *sutti* era una novedad y una herejía; pero era una novedad que tenía ya dos mil años de duración, una herejía que sostenía el clero desde la época de Alejandro. Verdad es que Manú no habla de ella; pero los tratados complementarios, bajo los cuales, los indos como los judíos, han hecho desaparecer el fondo de sus libros primitivos, prodigan los elogios a esa institución". Pág. 29: "El mayor Ludlow resolvió decidir, si era posible, a dos o tres indígenas influyentes y seguros a emprender esa demostración, a insistir en la objeción crítica sacada de los libros verdaderamente primitivos de la India". — Para más detalles sobre los esfuerzos que se han hecho, a fin de llegar a suprimir los *suttis*, remito a los lectores al interesante relato del mismo escritor, que ha aparecido primero en la *Quarterly Review*, y después, en volumen, en Londres, en casa de Longmans, 1855. Ese relato muestra lo que se ha conseguido ya y lo que se puede conseguir aún, apelando, en toda discución con los indígenas de la India, a la autoridad de los libros sánscritos más antiguos y sagrados. Si el hecho de que Manú jamás dio su sanción al suicidio de las viudas ha podido producir en los vakiles del Rájputána una impresión tan profunda, como afirma Mr. Bushby, ¡cuánto más poderosa no sería aún una apelación a los Vedas, cuya autoridad, siempre que hay desacuerdo, se sobrepone invariablemente a la de Manú!

Después de esta digresión, volvemos a ese período primitivo de la historia, de que sólo el lenguaje puede darnos alguna idea. Hemos reclamado para la época primitiva de la raza aria el nombre de viuda, o *sin marido*; no debemos, pues, asombrarnos de que el nombre del esposo, en la mayoría de las lenguas de la gran familia, sea también el mismo que el que crearon los arias antes de su separación. En sánscrito es p a t i, que significaba primitivamente fuerte, como el latín p o t i s o p o t e n s. En lituanio la forma es exactamente la misma, p a t i s, y aplicando la ley de Grimm, esa palabra pasa a ser f a t h s en gótico. En griego encontramos πόσις, en vez de πότις. Ahora, el femenino de p a t i en sánscrito es p a t n î; y no cabe duda de que el antiguo prusiano p a t t i n, en acusativo w a i s p a t t i n, y el griego πότνια no son más que simples trasncripciones suyas, con la significación de *ama, señora.*

Lo que era el marido en su casa, el señor, el valiente protector, lo era el rey para su pueblo. El nombre común de pueblo en sánscrito era v i s, de donde se deriva el nombre de la tercera casta, los servidores o v a i s y a s. La misma razón nos da, en sánscrito, v e s a, casa, οἶχος, v i c u s, gótico v e h i s, germano w i c h, y la terminación inglesa moderna de muchos nombres de lugares. De ahí procede también v i s p a t i, en sánscrito, que significa rey, es decir, señor del pueblo; y ese compuesto había llegado a ser un título sancionado por los usos de la raza aria antes de la separación, como lo prueba de una manera notable el lituanio w i ê s z - p a t i s, señor, w i e t z - p a t e n e, dama, comparados con el sánscrito v i s p a t i s y v i s p a t n î. En aquella época remota, no sólo existía una vida de familia regularmente organizada, sino que ya la familia empezaba a ser absorbida por el Estado; ya también en este terreno se habían establecido, y se transmitían, títulos convencionales, dos mil años, quizás, antes de que se conociese el título de César.

Otra designación de pueblo era dâsa o dasyu, con la diferencia de que vis significa pueblo, y dasa, súbditos, razas conquistadas, y aun primitivamente enemigos. Dasyu, en los Vedas, significa enemigo; pero en el Zendavesta, donde encontramos la misma voz, significa provincias o naciones, y Darío se llama en las inscripciones cuneiformes "rey de Persia y rey de las provincias" (Kshâyathîya, Pârsaiya, Kshâyathîya dahyunâm). Es, pues, casi seguro que el griego δεσ-πότης representa un título sánscrito, dâsa-pati, señor de naciones. Pero no podemos admitir que el título de hospodar, que tan a menudo ha sonado en Occidente en estos últimos tiempos, sea, como dice Bopp, el mismo que el sánscrito vis-pati o dâsa-pati. La palabra en lituanio es gaspadorus; en antiguo eslavo, gospod, gospodin y gospodar; en polaco, gospodarz; en bohemio, hospodár. Una *g* eslavona no corresponde a la *w* o a la *d* sánscrita, y la *t* de pati no ha podido convertirse en una *d*.[1] Benfey, que deriva gospod del védico gâspati, evita la primera dificultad, pero no la segunda; y es mil veces mejor detenerse ante estas dificultades que empeñarse en introducir de contrabando algunas antiguas voces arias, con menosprecio de las leyes filológicas, que jamás pueden violarse impunemente.

Un tercer nombre común a todas las tribus arias para significar rey es râg, en los Vedas, rex, regis en latín; reiks en gótico, voz empleada aún en alemán: Reich, regnum, Frankreich, regnum Francorum; irlandés riogh; galés ri.

Un cuarto nombre para significar rey y reina, es simplemente padre y madre. Ganaka, en sánscrito, significa padre, de GAN, engendrar; y se encuentra en el Veda como un nombre de rey. Es el antiguo germano chuning, el inglés king. Madre, en sánscrito, es gani o ganî; se encuentra en el griego γυνή, el gótico quinô, el eslavo zena, el inglés queen. Reina significa, pues, primitivamente, madre o señora. Vemos así introducirse gradualmente el

1. Véase las excelentes observaciones de Schleicher en su *Formenlehre der kirchenslawischen Sprache*, 1852, p. 107.

lenguaje de la vida de familia en el lenguaje político del más antiguo Estado ario, y la fraternidad de la familia venir a ser la del Estado, esa φρατρία griega que representa tan gran papel en la más antigua constitución de la sociedad ateniense.[1]

Hemos visto que el nombre de casa era conocido antes que la familia aria se separase para dirigirse hacia el Sur y hacia el Norte. Podríamos demostrarlo aún, comparando el sánscrito dama con el griego δόμος, el latín domus, el eslavo domü, el céltico daimh, y el gótico timrjan, edificar, de donde viene el inglés timber. Sin embargo, dudamos de la identidad del eslavón grod y gorod, y del lituanio grod, con el gótico gards, latín hortus, griego χόρτος, voces todas que significan terreno cercado. Siendo en otro tiempo la parte más esencial de una casa una puerta bien firme y capaz de resistir a los ataques de los enemigos, vemos conservado el antiguo nombre de la puerta en el sánscrito dvar, dvâras, gótico daur, lituanio durrys, céltico dor, griego θύρα, latín fores. El constructor o el arquitecto tiene el mismo nombre en sánscrito y en griego, porque takshan es la voz griega τέκτων. El griego ἄστο se ha comparado con el sánscrito vâstu, casa; χώμη, con el gótico haims, aldea, o el inglés home. El sánscrito puri, ciudad, conservado por los griegos en su voz πόλις, prueba de un modo más concluyente aún, la existencia antigua de las ciudades; y las palabras sánscritas path, pathi, panthan, pâthas, que significan sendero, el griego πάτος y el gótico fad (inglés path), que Bopp cree que es la misma palabra que el latín pons, pontis, y el eslavón ponti, demuestran de igual suerte que no eran desconocidos los caminos en aquella remota época.

Tendríamos que escribir un volumen si quisiésemos comparar y analizar así todos esos restos del lenguaje primitivo; cada palabra estudiada no haría más que robustecer nuestra demostración, añadir una piedra a este edificio que queremos reconstruir, una pincelada a este cuadro que procuramos

1. Véase *Lecciones sobre la ciencia del lenguaje*, 2ª serie, particularmente la traducción alemana, donde se refutan las objeciones formuladas contra esta derivación.

trazar; llegaríamos a restablecer de este modo la antigua y venerable imagen del alma aria.

Las pruebas que acabamos de dar bastan, no obstante para hacer ver que la raza de hombres capaz de crear tales palabras, palabras que la corriente de los siglos ha arrastrado a tantas riberas, sin quitarles su significación, no podía ser una raza de salvajes, de simples cazadores nómadas. La mayoría de las voces relacionadas con la idea de caza y de guerra difieren en cada uno de los dialectos arios, mientras que las voces referentes a ocupaciones más tranquilas pertenecen a la trama común del lenguaje ario. Una sana apreciación de este hecho, tomado de su más amplio sentido y en su alcance general, patentizará que una observación análoga, hecha por Niebuhr con respecto al griego y el latín, exige una explicación muy distinta de la dada por ese gran erudito. El punto de vista más restringido en que él se colocaba no le permitió encontrar la solución verdadera del problema que planteaba. Ese hecho revela que todas las naciones arias llevaron una larga vida de paz antes de su separación, y que su lenguaje no adquirió un carácter individual y nacional sino cuando cada colonia partió en busca de nuevas moradas, creando entonces las nuevas generaciones nuevas palabras para su vida guerrera y aventurera. He aquí por qué, no sólo el griego y el latín, como observó Niebuhr, sino todos los lenguajes arios, tienen en común sus palabras pacíficas, y difieren en sus expresiones guerreras. De igual modo, los animales domésticos se designan generalmente por los mismos nombres en Europa y en la India, mientras que los salvajes tienen nombres diferentes, aun en griego y en latín. Yo no puedo hacer otra cosa que dar una lista y entregarla a las reflexiones de los lectores. Sería demasiado largo estudiar la formación etimológica de todas las voces que figuran en ese cuadro, aunque el estudio de su sentido radical debiese hacerlas, sin duda, más instructivas aún para nosotros, como seguros testimonios de la vida doméstica de los primitivos arias y del estado de su espíritu.

	Sánscrito y	Zend	Griego	Itálico	Teutónico	Lituanio	Eslavo	Céltico
Ganado	pasu	pasu	πωμ	pecu	G. faihu A.A.A. fihu	Prusiano: pecku	....	....
Buey y vaca	go (nom. gaus)	gâo	βσμς	bos	A.A.A. chuo	Let. gow	Esla. govjado	Ir. bô
Buey	ukshan	ukshan	....	vacca?	G. auhsan	....	....	Gal. ych
Toro	sthûra	staora	γαμρος	taurus	stiur	taura-s	tour	Ir. tor
Ternera	stari	....	στειρα	(sterilis)	stairo	....	....	....
Caballo	asu, asva	aspa	ιππος	equus	A.S. eoh	aszua, fem.	....	Ir. ech
Potro	....	....	πωλος	pullus	G. fula	....	....	A.Galo: epo-s
Perro	svan	spâ σπαχα	χμων	canis	A.A.A. hund G. avi-str	szu	R. sobaka Bulg. kuce	Ir. cu
Oveja	avi	....	οις	ovis	A. ewe	avis	Eslav. ovjza	Ir. oi
Becerro	vatsa	....	ιταλος	vitulus	....	....	....	Ir. fithal
Macho cabrío	....	....	χαπρος	caper	A.A.A. hafr	....	....	Ir. cabhar
Cabra	agâ	....	αιξ	....	....	ozis	....	Gal. aighe
Jabalina	sû (kara)	....	υς	sus	A.A.A. sü	....	svinia	Ir. suig
Puerco	prishat	....	πορχος	porcus	A.A.A. farah	parszas	Pol. prosie	Ir. porc
Asno	....	....	σγος	asinus	Esc. asilu	....	....	Gal. asyn Ir. asail
Ratón	mûsch	....	μυς	mus	A.A.A. mûs	....	Pol. mysz	....
Mosca	makshika	makhshi	μυτα	musca	A.A.A. micco	musse	R. mucha	....
Ansar	hamsa	....	χηγ	anser	A.A.A. kans	zasis	Checo: hus	G. ganra

Algunos animales salvajes eran conocidos de los arias antes de su separación, y son los que viven igualmente en Asia y en Europa, el oso y el lobo.

	Sánscrito	Griego	Itálico	Teutónico	Eslavo	Céltico
Oso:	riksha	αρχτσς	ursus	....	Lit. loky-s	Ir. art
Lobo:	vrika	λμχσς	lupus (v) irpus	G. vulfs	Lit. wilka-s	Ir. brech

A éstos hay que añadir la serpiente:

Serpiente:	abi sarpa	εχις εγχελυς ερπετον	anguis (anguilla) serpens	A.A.A. unc	Lit. angis-s (angury-s)	.... Gal. sarff.

Sin detenernos en los diversos nombres de los animales que se había conseguido domesticar parcialmente, a diferencia de aquellos otros que eran entonces, como hoy aún, los enemigos naturales del pastor y de su rebaño, citaremos varias palabras que indican que esa antigua vida pastoril conocía algunas de las artes primitivas, como la labranza, la molienda, el tejido y el trabajo de los metales precioso o útiles.

La voz más antigua para labranza es A R, que encontramos en el latín a r a r e, griego ἀροῦν , antiguo alto alemán a r a n, antiguo eslavo o r a t i, lituanio a r t i, y gaélico a r. De ese verbo proviene el nombre común de arado, ἄροτρον , a r a t r u m, antiguo sajón e r i d a, antiguo nórdico a r d h r, antiguo eslavo o r a l o y o r a d l o, lituanio a r i m n a s y córnico a r a d a r. Αρουρα y a r v u m vienen probablemente de la misma raíz. Pero una voz más general para campos es la palabra sánscrita p a d a, griego πεδον , umbrío p e r u m, latín p e d u m en o p p i d u m, polaco p o l e, sajón f o l d a, antiguo alto alemán f e l d, f i e l d. Igualmente también el sánscrito a g r a αγρος, a g e r, representado en gótico por a k r - s.[1]

1. Sobre la raíz AR y sus diversos vástagos, véase *La ciencia del lenguaje*, páginas 254-258 de la traducción española.

El trigo que crecía en Asia no podía ser enteramente semejante al que las naciones arias han cultivado en las regiones más septentrionales. Se han conservado, no obstante, algunos de los nombres primitivos del trigo, y puede suponerse que designan, en las diversas lenguas donde se encuentran, si no las mismas especies, otras que tienen caracteres botánicos muy semejantes. Tal es el sánscrito y a v a, zend y a v a, lituanio j a v a i, que pasa a ser en griego ζέα . El sánscrito s v e t a significa blanco, y corresponde al gótico h v e i t, antiguo alto alemán h u i z y w i z, anglo-sajón h v î t, y lituanio k w ê t y s. Pero el nombre del color pasa a ser también el del grano blanco, y así tenemos el gótico h v a i t e i, el lituanio k w ê t y-s, el inglés w h e a t, al cual han comparado algunos sabios el eslavón s h i t o y el griego σῖτος. El nombre del grano significaba en el origen lo que es aplastado o molido. Así: k û r n a en sánscrito significa molido, y del mismo radical derivan, sin duda, el ruso z e r n o, el gótico k a u r n, el latín g r a n u m. En lituanio g i r n a quiere decir muela de molino de sangre. La designación rusa de muela de molino es también z e r n o v, y el nombre gótico de molino es q v a i r n u s, el q u i r n moderno. El inglés m i l l, molino, es igualmente de una gran antigüedad, porque, no sólo existe en el antiguo alto alemán m u l i, sino también en el lituanio m a l u n a s, el bohemio m l y n, el galés m e l i n, el latín m o l a, y el griego μύλη .

A las palabras anteriores se podrían unir las que expresan el arte de aderezar los alimentos y de cocer al horno, así como la distinción antigua entre carne y vianda, a fin de mostrar que en esa época primitiva se sentía ya la misma aversión que se encuentra en épocas más próximas a nosotros (en los poetas de los Vedas, por ejemplo) contra las tribus que comen carne cruda. K r a v y a-a d (χρέας-ἔδω) y â m a-a d (ὠμός-ἔδω) son nombres aplicados a los bárbaros, y excitaban en la India tanto horror como ὠμοφάγοι y χρεωφάγοι en Grecia.

La voz que significa vestido es la misma en todas las naciones arias: v a s t r a en sánscrito, v a s t i en gótico, v e s t i s en latín, ἐσθής en griego, g w i s k en galés, f a s s r a d h en irlandés; podemos, pues, asignar a los antepasados de la raza aria el conocimiento del arte de tejer y del coser.

Tejer en sánscrito es v e, y en una forma causativa v a p. El latín v i e o y el radical griego de Γη-απριων coinciden con v e; el antiguo alemán w a b, el inglés w e a v e , y el griego υβ-αωω , con v a p.

Coser en sánscrito se dice s i v, de donde s û t r a, hilo. La misma raíz ha quedado en el latín s u o, el gótico s u i - j a, el antiguo alto alemán s i w u, el inglés s e w, el lituanio s i u v-u, el griego χασσόω por χατασύω . Otra raíz sánscrita, NAH, tiene una significación completamente semejante, y debe haber existido también bajo las formas n a b h y n a d h. De n a h viene el latín n e o y n e c t o, el griego νέω , el alemán n â h a n y n â v a n, coser; de n a d h viene el griego νήθω ; de n a b h, el sánscrito n â b h i, y n â b h a o û r n a n â b h a, la araña, literalmente la hilandera de lana.

Hay una cuarta raíz que parece haber tenido en el origen el sentido particular de coser o de tejer, pero que tomó luego en sánscrito la significación más general de hacer. Es r a k, que puede corresponder al griego ῥάπτω , unir, atar o coser, y que puede también explicar el otro nombre de la araña, en griego y a r a n e a en latín, así como el nombre clásico de la lana tejida, λαχνοϛ ó λαχνη, latín, lana.

¿Eran conocidos el valor y el uso de ciertos metales antes de la separación de la raza aria? Al pronto se inclinaría uno a dudarlo, porque los nombres de la mayoría de los metales varían en las diversas comarcas habitadas por esa raza. Pero es cierto que, ya en la época remota de que hablamos, fue conocido el hierro y apreciado su valor, así para la defensa como para el ataque. Fuera el que quisiese el antiguo nombre ario de ese metal, es evidente que el sánscrito a y a s, el latín a h e s en a h e n e u s, y aun la forma contraída *aes, aeris*, el gótico a i s, el antiguo alto alemán e r y el inglés i r o n, son palabras vaciadas en el mismo molde, y apenas alteradas por la herrumbre de tantos siglos. Los nombres de los metales preciosos, como el oro y la plata, se han transformado más al pasar por las manos de tantas generaciones. Sin embargo, en el céltico a i r g i o d pueden reconocerse las huellas del sánscrito r a g a t a, el griego αργυροϛ , el latín a r g e n t u m, se ha descubierto igualmente en el gótico

g u l t h, oro, una analogía con el eslavo z l a t o, el ruso z o l o t o, el griego χρμοϛ y el sánscrito h i r a n y a m; los sufijos que se ha añadido a la raíz para formar esas palabras les han dado un aspecto muy diferente de una lengua a otra. El radical parece haber sido h a r a t, de donde viene el sánscrito h a r i t, el color del sol y de la aurora, así como a u r u m deriva de la misma raíz que a u r o r a. Algunos utensilios de hierro, empleados en la paz o en la guerra, han conservado también su nombre primitivo, y es curioso descubrir la completa semejanza del sánscrito p a r a s u y del griego πέλεχυς , hacha, o del sánscrito a s i, espada, y del latín e n s i s.

Las ideas nuevas no triunfan de golpe, y hay en nuestro espíritu una marcada tendencia a cerrarles el paso mientras podemos. Sólo, pues, acumulando poco a poco y agrupando con cuidado una porción de hechos podemos prometernos llegar a demostrar, gracias a la filología comparada, la realidad de un período de la historia que es anterior al comienzo de los más antiguos dialectos conocidos del mundo ario, anterior a los orígenes del sánscrito lo mismo que del griego, anterior al tiempo en que los primeros griegos llegaron a las costas del Asia Menor, y, con los ojos vueltos hacia los dilatados horizontes, hacia todos aquellos mares y todas aquellas tierras que divisaban al Oeste y al Norte, pronunciaron por primera vez el nombre de Europa.

Para demostrar la realidad de este período ario primitivo nos falta examinar una nueva serie de pruebas que, aunque negativas, no dejan de tener su importancia. Durante esa época, los antepasados de la raza aria debieron ocupar en Asia una posición central, desde donde las ramas meridionales se dirigieron hacia la India y las septentrionales hacia el Asia Menor y Europa. Resultaría de aquí que, antes de su separación, los primitivos arios no podían haber conocido la existencia del mar; de modo que, si nuestra teoría es exacta, el nombre del mar debe ser de una formación posterior y diferente en las diversas lenguas arias. Así es. Encontramos, a la verdad, nombres idénticos en griego y en latín, pero no en las ramas septentrionales y en las meridionales del tronco ario. Y aun esos nombres griegos y latinos son manifiestamente

expresiones metafóricas, nombres que existían en el antiguo lenguaje y que fueron aplicados a este nuevo fenómeno. P o n t u s y πόντος significan mar en el sentido que Homero habla de ὑγρὰ χέλευθα , porque p o n t u s viene de la misma raíz que ha dado p o n s, p o n t i s, y el sánscrito p a n - t h a, sino p à t h a s. El mar no era llamado una barrera, sino un camino, más útil para el comercio y los viajes que ningún otro; y el profesor Curtius[1] ha demostrado perfectamente que expresiones griegas como πσντοϛ αλδϛ πσλιηϛ y Οαλασσα πσνιωυ indicaban, aun entre los griegos, un conocimiento de la significación primitiva de πσνιωϛ. Voces como en el sánscrito s a r a, el latín s a l y el griego ἅλς, ἁλός no pueden citarse para probar que los antiguos arias conocían el mar. Pudieron conocer el uso de la sal; es todo lo que puede probar ἅλς , s a l y las palabras sánscritas s a r a y s a l i l a; la aplicación de esas palabras al mar, y sólo al mar, pertenece a un época más reciente. Aunque el término griego ἐνάγος no significa más que *marítimo*, la voz latina i n s u l a no se emplea exclusivamente para designar una isla rodeada de agua salada. La misma observación conviene a palabras como a e q u o r en latín o πέλαγος en griego. Se ha demostrado hace tiempo que Ναλαυνα es una forma dialéctica de θάρασσα o τάρασσα que significa las olas agitadas del mar(ἐτάραξε δὲ Πόντον Ποσειδων). Si el latín m a r e es la misma palabra que la sánscrita v â r i; v â r i significa el agua en general, y no hace más que confirmar el hecho de que todas las naciones arias tomaron términos de una significación genérica cuando cada una de ellas tuvo que fijar el nombre del mar. Es más probable que m a r e significase agua muerta o estancada, como el sánscrito m a r u el desierto, derivado de m r i, morir. Aunque esta voz sea idéntica al gótico m a r e i, al eslavo m o r e y al irlandés m u i r, la aplicación de estos nombres al Océano es de fecha relativamente reciente. Pero aunque las naciones arias no hubiesen llegado a la orilla del mar antes de dividirse en dialectos su lenguaje común, les era bien conocida la nave-

1. Véase el *Diario de filología comparada* de Kunh, I, 34. El profesor Curtius da la proporción siguiente: πόντος : πάτος = πένθος : πάθος = βένος: βάθος .

gación. Los nombres de remo y timón se encuentran hasta en sánscrito, y el nombre de nave es exactamente el mismo en sánscrito (n a u s, n â v a s), en latín (n a v i s), en griego (ναυϛ) y en antiguo alto alemán (n a c h o, el anglosajón n a c a).

Si dispusiésesemos de más espacio, hubiéramos podido añadir mucho a las pruebas que en este ensayo hemos reunido;[1] pero los ejemplos elegidos bastan ya por sí solos para convencernos de que todas esas palabras son fragmentos de un lenguaje real, hablado en otros días por una misma raza, en una época que el historiador, hasta estos últimos tiempos, dejaba casi completamente fuera de la historia. Sin embargo, poseemos vestigios de esa lejana época; empleamos las voces mismas que sirvieron a los antepasados de la raza aria, alteradas sólo merced a ciertas influencias fonéticas; y, por el pensamiento y el lenguaje, estamos tan próximos a ese pueblo primitivo como los franceses y los italianos al antiguo pueblo de Roma. Si se quisiese una prueba más de la realidad del período que debe haber precedido a la dispersión de la raza aria y de la actividad intelectual, largo tiempo prolongada, que en él se desarrolló, podríamos citar los numerales arios.

He aquí un sistema de numeración decimal que es quizá uno de los productos más maravillosos del espíritu humano, sistema basado en una concepción abstracta de la cantidad, regulado por un espíritu de clasificación filosófica, y, no obstante, concebido, madurado y acabado antes de que hollasen el suelo de Europa el griego, el romano, el eslavo o el teutón.

Tal sistema no ha podido ser formado más que por una comunidad muy pequeña, y parece exigir, más que ninguna

1. En la *Historia de la lengua alemana* de Grimm hay una gran cantidad de palabras arias comunes. La primera tentativa para deducir de ello consecuencias históricas se debe a Eichhoff; pero las aplicaciones más fructuosas han sido hechas después por Winning en su *Manual de filología comparada*, 1838; por Kuhn, Curtius y Foersteman. En el *Glosario* de Bopp y en las *Ethymologische Forschungen* de Pott se encunetran muchos materiales nuevos. La gran obra de Pictet *Los orígenes indoeuropeos*, vol. II, 1859 y 1863, es el libro donde se encuentra reunida la más rica colección de materiales; pero no se puede utilizar sino con suma reserva. En las palabras sánscritas, sobre todo, hay que estar sobre aviso. Pictet no ha tenido, en esta parte de su trabajo, el mismo esmero que en los términos tomados del céltico, del latín, del griego y del eslavo.

parte del lenguaje, lo que puede llamarse un arreglo convencional, un acuerdo establecido entre los primeros que crearon y adoptaron los nombres del número, desde uno hasta ciento. Si tuviésemos que inventar nuevas palabras para uno, dos, tres, comprenderíamos qué tarea fue formar y fijar semejantes palabras. Podríamos encontrar fácilmente nuevas expresiones para objetos materiales, porque eos objetos tienen siempre algún atributo que el lenguaje puede traducir, ya por la metáfora, ya por la perífrasis. Podríamos llamar al mar el agua salada, a la lluvia agua del cielo, a los ríos los hijos de la tierra. Pero los números son, por su misma naturaleza, concepciones tan abstractas y vacías, que se necesitaría todo nuestro genio inventivo para encontrar en ellos algún elemento atributivo que pudiese servir de base a su apelación, y que pudiese hacerse a la larga el signo de una pura idea de cantidad. Uno y dos presentaban menos dificultad; así como dos números han recibido más de un nombre en la familia aria. Pero si pueblos diferentes hubiesen empleado nombres diferentes para el mismo número, no se hubiese alcanzado el objeto mismo de esos nombres. Si cinco pudiese expresarse por un término que significara la mano abierta, o por el simple plural de la voz que designe los dedos, esos dos términos sinónimos serían inútiles para todo el comercio intelectual. Y si una voz que designase los dedos hubiera podido usarse para expresar cinco lo mismo que diez, hubiese sido imposible toda inteligencia entre individuos que empleasen la misma voz en sentidos diferentes. En consecuencia, para formar y fijar una serie de palabras que expresasen uno, dos, tres, cuatro, etcétera, era preciso que los antepasados de la raza aria hubiesen llegado al acuerdo formal de no emplear más que un solo término para cada número, y de no asociar más que una sola significación a cada término. No ocurrió esto con las demás clases de palabras, como puede verse por la gran proporción de términos sinónimos y polinónimos que caracteriza a todas las lenguas antiguas; sólo el empobrecimiento y la alteración de la lengua por el uso literario, pueden reducir a lo preciso la exuberancia de esa vegetación primitiva, dando un solo sentido a cada voz. Pues bien; en lo tocante a los numerales arios, eso debió ocurrir antes de que

existiese el griego, porque no podemos explicar c· ·otro modo las coincidencias que presenta el cuadro siguiente:

	Sánscrito	Griego	Latín	Lituanio	Gótico
I.	ekas	εἶς [οἴνη]	unus	wienas	ains
II.	dvau	δύω	duo	du	tvai
III.	trayas	τρεῖς	tres	trys	threis
IV.	katvâras	τέτταρες	quatuor	keturi	fidvôr
		[πίσυρες]	(osco, petora)		
V.	panka	πέντε	quinque	penki	fimf
			(osco, pomtis)		
VI.	shash	εξ	sex	szeszi	saihs
VII.	sapta	ἕπτά	septem	septyni	sibun
VIII.	ashtau	ὀχτώ	octo	asztuni	ahtau
IX.	nava	ἐννέα	novem	dewyni	niun
X.	dasa	δέχα	decem	deszimt	taihun
XI.	ekâdasa	ἕνδεχα	undecim	wieno-lika	ain-lif
XII.	dvâdasa	δωδεχα	duodecim	dwi-lika	tva-lif
XX.	vinsati	εἴχοσι	viginti	dwi-deszimti	tvaitigjus
C.	satam	ἑχατὸν	centum	szimtas	taihun, taihund
M.	sahasram	Χίλιοι	mille	tukstantis	thusundi

Si no podemos explicar las coincidencias entre los numerales franceses, italianos, españoles, portugueses y válacos, sin admitir que todos se derivan de un tipo común, el latín, llegamos a la misma conclusión, comparando los numerales más antiguos que acabamos de citar. Fueron creados, necesariamente, en ese lenguaje de donde derivan el sánscrito y todas las lenguas de la misma familia; pero hay que suponer que esa primitiva numeración no pasaba de ciento. Mil no había recibido expresión en esa época primitiva, y por eso varían los nombres de mil en los diversos dialectos indo-europeos. Esas desemejanzas, sin embargo, nos suministran algunas indicaciones sobre la historia posterior de la raza aria. Vemos al sánscrito y el zend participar del mismo nombre de mil (sánscrito, s a h a r s a; zend, h a z a n r a), lo que prueba que los antepasados de los brahmanes y de los sectarios de Zoroastro permanecieron unidos algún tiempo por los lazos del lenguaje, cuando ya otras ramas se habían separado del tronco común. La misma conclusión puede sacarse de la

semejanza del gótico t h u s u n d i con el antiguo prusiano t û s i m t o n s (ac.), con el lituanio t u k s t a t i s, y el antiguo eslavo t ü i s a s t a, mientras que los griegos y los romanos permanecen aislados, y cada uno parece haber formado separadamente el nombre de mil.

Durante este primitivo período, anterior a la formación de las distintas nacionalidades, y que yo llamo el período mítico, cada una de las palabras arias era, en cierto sentido, un mito. En su origen, todas las palabras eran apelativas; expresaban uno de los numerosos atributos característicos de un objeto; y la elección de esos atributos implica una especie de poesía instintiva que han perdido completamente las lenguas modernas.

Se ha dicho que el lenguaje era una poesía fósil. Pero, así como el artista ignora que la arcilla que maneja contiene vestigios de una vida orgánica primitiva, así nosotros, cuando nos dirigimos a un padre, ignoramos que le llamamos protector, y los griegos, al emplear la palabra δαής, cuñado, no sabían que ese término sólo se aplicaba, en el origen, a los hermanos jóvenes del marido que permanecían en la casa con la esposa, mientras su hermano mayor estaba en los campos o en los bosques. El sánscrito d e v a r significaba en un principio compañero de juego; llevaba en sí su historia: era un mito; pero en griego degeneró en simple nombre, en término técnico. A veces queda aún un vago recuerdo del sentido primitivo, y así en griego no puede formarse el femenino de δαήρ, como no nos atreveríamos nosotros, aun ahora, a formar un masculino de la palabra inglesa d a u g h t e r, hija. Pero las más de las veces las lenguas pierden por completo la conciencia etimológica; así encontramos en latín, no sólo v i d u a, sin marido (*Penelope tam dia vidua viro suo caruit*), sino v i d u u s, formación que, analizada etimológicamente, es absurda. Hay que confesar, sin embargo, que la antigua voz latina v i d u u s, usada como epíteto de Orcus,[1] que tenía bajo ese título un templo en el suburbio de Roma, hace dudosa la relación establecida entre el sánscrito v i d h a-

1. Hartung, *Die Religion der Roemer*, II, 90.

v â y el latín v i d u a, por asombrosa que sea la semejanza. En todo caso, deberíamos admitir que de v i d u a se derivó un verbo v i d u a r e, de donde se sacaría después un nuevo adjetivo que tomó un sentido más general, de mod que para oídos romanos v i d u u s fuese sinónimo de p r i v a t u s.

Las lenguas arias poseen, pues, un tesoro común de antiguos nombres que en el origen tenían un poder expresivo y poético; pero, ¿cómo explica este hecho el fenómeno del lenguaje mitológico en todos los miembros de la familia? ¿Cómo hace inteligible esa fase del espíritu humano que dio nacimiento a las extrañas historias de dioses y héroes, a las Gorgonas, a las Quimeras, a tantas cosas, en fin, que jamás habían visto ojos humanos, y que ningún espíritu razonable podía haber concebido?

Antes de responder a esta pregunta, hay que exponer aún algunas observaciones preliminares relativas a la formación de las palabras. Este análisis puede parecer enojoso; pero creemos que, a medida que le prosigamos, veremos aclararse las nieblas de la mitología, hasta el punto de poder distinguir, al través de los flotantes vapores de esa aurora del pensamiento y del lenguaje, ese carácter real, ese fondo sólido que la mitología ha velado y disfrazado durante tiempo.

Todas las voces comunes arias que hemos examinado hasta aquí se refieren a objetos definidos. Todas son sustantivas, puesto que expresan algo sustancial y perceptible por los sentidos. En el origen el lenguaje no podía expresar más que objetos como nombres y cualidades como verbos. El lenguaje, durante ese período, no era más que la expresión consciente, mediante los sonidos, de las impresiones recibidas por todos los sentidos.

Los nombres abstractos nos son tan familiares, que difícilmente podemos apreciar lo que ha costado a los hombres su formación. Nosotros apenas podemos imaginarnos un lenguaje sin nombres abstractos. No obstante, existen dialectos hablados hoy aún que no los poseen, y cuanto más nos remontamos en la historia del lenguaje, menos expresiones encontramos de ese género. Una voz abstracta, mientras no consideramos más que el lenguaje, no es sino un adjetivo transformado en sustantivo; pero la concepción de una cuali-

dad como sujeto es de una dificultad suma, y, desde el punto de vista de la pura lógica, nos parece imposible. Si decimos: "yo amo la virtud", es raro que asociemos a esta palabra ninguna noción bien definida. La virtud no es un ser, ni aun un ser inmaterial; no es nada individual, personal, activo; nada que pueda producir por sí en nuestro espíritu una impresión que se traduzca por un término especial. La palabra virtud no es más que un término abreviativo, y, cuando los hombres dijeron por primera vez: "yo amo la virtud", lo que quisieron dar a entender, respondía a esto: "yo amo todas las cosas que convienen a un hombre cumplido, que son varoniles o virtuosas".

Hay otras voces que apenas podemos llamar abstractas, pero que se han formado por un procedimiento parecido: quiero hablar de vocablos como día y noche, primavera e invierno, aurora y crepúsculo, tempestad y trueno. ¿Qué queremos decir cuando hablamos del día y de la noche, de la primavera y del invierno? El tiempo, según nuestra concepción, no es nada sustancial, nada individual; es una cualidad transformada por el lenguaje en una sustancia. Si decimos, pues: "empieza el día", "se acerca la noche", presentamos como actuantes cosas que no pueden obrar, afirmamos una proposición que, analizada lógicamente, no tendría sujeto definible. Esto se aplica también a las palabras colectivas, como el cielo y la tierra, el rocío y la lluvia, y aun a los ríos y a las montañas. Porque, si decimos: "la tierra nutre al hombre", no queremos hablar de ninguna porción tangible del suelo, sino de la tierra considerada como un todo. Por cielo no entendemos tampoco ese estrecho horizonte que abrazan nuestras miradas; imaginamos algo que no cae bajo nuestros sentidos; pero, llamémosle un todo, un poder o una idea, cuando hablamos de él, le transformamos, sin advertirlo, en algo individual. En las lenguas antiguas cada una de estas palabras tenía necesariamente una terminación expresiva del género, y eso producía en el espíritu una idea correspondiente de sexo; de suerte que esos nombres recibían, no sólo un carácter individual, sino también un carácter sexual. No había sustantivo que no fuese masculino o femenino, porque los neutros son de formación posterior, y se reconocen sobre todo en el nominativo.[1]

¿Cuál ha debido ser el resultado de todo esto? Mientras que los hombres no pensaban más que con ayuda del lenguaje, era sencillamente imposible hablar de la mañana o de la tarde, de la primavera o del invierno, sin dar a estas ideas, hasta cierto punto, un carácter individual, activo, sexual, personal, en suma. O los objetos de esas ideas no eran nada, como no son nada ahora para nuestras imaginaciones debilitadas; o eran algo, y, en este caso, no podían ser concebidos como simples poderes, sino como seres poderosos. En nuestra misma época, aunque concibamos la naturaleza como un poder, ¿qué entendemos por poder sino un ser poderoso?

Pues bien; en el lenguaje primitivo la idea de naturaleza era expresada por la palabra n a t u r a, un simple adjetivo tomado sustantivamente: era "la madre siempre pronta a engendrar". ¿No era una idea más definida que la que asociamos ahora a la voz naturaleza? Miremos a nuestros poetas, que piensan y sienten aún con ayuda del lenguaje, es decir, que no se sirven de ninguna palabra sin haberle dado en su

1. "Pasa con el mundo lo que con cada uno de nosotros en su vida intelectual. A medida que dejamos detrás de nosotros la infancia y la juventud, nos despedimos de las vivas impresiones que las cosas producían en otro tiempo sobre nosotros; nos hacemos más fríos y especulativos. Para un niño pequeño, no sólo todas las criaturas vivas están dotadas de una inteligencia semejante a la del hombre, sino que *toda cosa es viva.* En su cosmos el *micho* se halla, en punto a inteligencia, en la misma línea que papá y mamá. El niño pega a la silla en que se ha dado un golpe; después la abraza en señal de reconciliación, creyendo firmemente que es, como él, un agente moral sensible a las recompensas y a los castigos. La lumbre que le quema el dedo es "una mala" y las estrellas que brillan a través de la ventana de su alcoba son ojos, como los de mamá o del gato, sólo que más brillantes.

"Ese mismo instinto que lleva al niño a personificarlo todo conserva toda su fuerza en el salvaje, y persiste, en él, hasta la edad madura. Es lo que hace que, en todos los idiomas simples y verdaderamente primitivos, no haya más que dos géneros: el masculino y el femenino. Para desenvolver una idea como la de neutro, se necesita el lento progreso de la civilización. Aun en los hombres civilizados, si están desprovistos de educación, vemos esa misma tendencia a clasificar todos los objetos en la categoría de lo masculino o de lo femenino. El mozo de labranza designa con el pronombre masculino *he* lo mismo que el heno que da al caballo que el caballo que come ese heno. En cuanto al pronombre neutro *it*, no hace aprecio de él ni tiene idea de que sea necesario para nada." (*Printer's Register*, 6 de febrero de 1868.)

espíritu una vida real, que no juega con el lenguaje, sino que lo emplean como una fórmula mágica para hacer surgir cosas reales llenas de luz y de color. ¿Podrían, sin violentar sus convicciones, hablar del sol, de la aurora o de las tempestades como de poderes neutros? Abramos a Wordsworth, y difícilmente le sorprenderemos empleando un término abstracto sin hacer circular por él, si cabe decirlo, la sangre y la vida.

LA RELIGION

"La religión sagrada, madre de las ceremonias y del temor, soberana temible que funda su imperio en un respeto cuyo objeto varía, que ordena nuevos ritos cuando los antiguos han perecido o dejan de agradar al inconstante adorador."

EL INVIERNO

"La humanidad, complaciéndose en contemplar un caro reflejo de su propia decadencia, ha pintado el invierno como un viejo caminante que, apoyado en su báculo en un día sombrío, con cabeza envuelta en su capote, se arrastra vacilante por la llanura, como si el sufrimiento agitase su debilidad; o, si una imaginación más justa le concedía un símbolo de mando, el cetro elegido era una rama seca que su mano paralizada estrechaba débilmente. Estos emblemas cuadran al débil y desamparado; pero el poderoso Invierno, despreciará ese blasón; porque él, el terrible Invierno, fue el que, lanzando su horrible red sobre la vanguardia y la retaguardia de aquel ejército colosal (uno de los más formidables que han desafiado a Dios y puesto su confianza en el humano orgullo), envolvióle por todos lados cuando retrocedía ante las regiones del Polo, objeto estéril de una insaciable ambición; y, como los padres que persiguen a hijos rebeldes, mató en flor su juventud guerrera, invocó el diente inexorable del hielo para devorar la vida a que tan fuertemente se aferraba su virilidad, y mandó a la nieve montar sobre sus anchos lomos, y cabalgar al combate."

Asimismo, hablando de la edad y de las horas:

"¡Oh edad!, ciñe tu frente de lozanas flores primaverales; llama a todo un tropel de horas sonrientes; mándales bailar y cantar... y tú también incorpórate a la rueda."

Claro es que, al escribir estas líneas, Wordsworth no pudo pensar en las *horae* clásicas; la imagen de las horas bailadoras acudió a su espíritu tan naturalmente como se había presentado en otros tiempos a la imaginación de los poetas antiguos.

O también, hablando de las tempestades y de las estaciones:

"Vosotras, tempestades, haced que retumben las alabanzas de vuestro rey, y vosotras, dulces estaciones, juntaros en alegre corro en las laderas de un alto cerro de algún país de sol, y, mientras vuestro padre el tiempo os mira embelesado, cantad en alta voz el triunfo del invierno."

Estamos acostumbrados a llamar a esto el estilo poético; otorgamos a los que escriben en verso el privilegio de usar expresiones que solemos llamar exageradas. Mas para el poeta no es eso una exageración, ni lo era tampoco para los poetas antiguos, creadores del lenguaje. La poesía es más vieja que la prosa, y el hablar la lengua de la abstracción exige mayor esfuerzo que el que reclaman las efusiones de un poeta prendado de las bellezas naturales. Hace falta mucha reflexión para despojar a la naturaleza de toda expresión viva, para no ver en las nubes de rápido vuelo más que vapores condensados, ni en las sombrías montañas más que masas de roca, ni en los relámpagos más que chispas eléctricas. Wordsworth experimenta, sin duda, el sentimiento que expresa cuando exclama:

"Montañas, valles y ríos, yo os pido que compartáis la amargura de un justo desdén."

Y cuando habla de "la última colina que prolonga el coloquio con el sol poniente", acude esa expresión a su espíritu, como si su alma estuviese en relación con el alma misma de la naturaleza. Hay ahí un pensamiento que no había sido traducido aún en la prosa de nuestra lengua tradicional y enflaquecida, un pensamiento que los hombres de otros días no se hubieran sonrojado de emplear en la lengua de sus conversaciones cotidianas.

Hay algunos poemas de ese moderno antiguo que son pura mitología; y, como tendremos que remitir a ellos después, daré otro pasaje; citaré una página que hubiese sido más inteligible para un indo o un antiguo griego que para nosotros.

"¡Salud, conquistador que vienes del Oriente para triunfar de la sombría noche! ¡Oh tú, que puedes derramar en nuestros corazones, por duros e insensibles que sean, las alegrías de la gratitud, ya hieras con tus rayos, en tus diarias visitas, las orgullosas torres donde habitan los monarcas, ya alegres con tu radiante presencia, oh sol imparcial, el umbral humilde de la choza campesina! Yo no puedo, sin gozosa emoción, verte subir hasta el ápice del cielo en toda tu esplendidez, libre de brumas y nieblas, cuando ninguna nube se acerca a interceptar tus rayos, esos rayos que, en el mismo corazón del invierno, atestiguan tu poder y majestad, deslumbrando los ojos que osan mirar tu cara. Tu aspecto inaugura bien ese día, al cual conviene asimismo ese modesto andar, sometido a las cadenas que te atan al sendero que Dios te manda seguir paso a paso, hasta que desaparezcas con el cielo y la tierra, Y no conviene menos al servicio de este día la calma de esas llanuras heladas, su calma profunda, y la gracia silenciosa de esas cimas etéreas que se elevan a lo lejos coronadas de nieve, de esas cimas, cuyo tranquilo esplendor y cuya inmaculada pureza nos hablan a nosotros, los que andamos por el llano, de pasadas tempestades. ¡Oh tú, el objeto más divino que es dado contemplar a los ojos mortales cuando se elevan hacia el cielo; tú, que sobre esas cumbres vestidas de nieve has derramado un dulce brillo, y que no olvidas el valle humilde; tú, que calientas la vasta superficie de la tierra, y a quien no han podido menos de adorar por tus beneficios los hombres piadosos de otros días; una vez más, sol que regocijas los corazones, yo te saludo! ¡Que tu carroza sea brillante hoy! No faltes a esta promesa."

Si nosotros mismos, cuando hablamos del sol o de las tempestades, del sueño y de la muerte, de la tierra y de la aurora, o no asociamos a esos nombres ninguna idea definida, o les dejamos proyectar en nuestro espíritu las fugitivas sombras de la pasada poesía; si cuando nos expresamos con

el calor que es natural al corazón humano agitado por alguna emoción profunda, apostrofamos a los vientos y al sol, al océano y al cielo, como si pudiesen oírnos, si la imaginación no puede representarse ninguno de esos seres o de esos poderes, sin darle, si no una forma humana, por lo menos una vida humana y sentimientos humanos, ¿por qué asombrarnos de encontrar en los antiguos, en vez de los débiles y borrosos contornos del pensamiento moderno, un lenguaje palpitante de vida y resplandeciente de color? ¿Por qué sorprendernos de que, con ayuda de ese lenguaje, evocaran y como crearan esas formas vivas de la naturaleza, dotadas de facultades humanas, o por mejor decir, de facultades más que humanas, ya que la luz del sol era más brillante que la luz de la mirada del hombre, y los rugidos de la tempestad más sonoros que los gritos de la voz humana? La ciencia explica hoy el origen de la lluvia y del rocío; sin embargo, para la gran mayoría de los hombres, todas esas cosas, si no son palabras vacías de sentido, son aún lo que eran para Homero, salvo quizá que tienen un carácter menor de belleza, de poesía, de realidad y de vida.

Esto es lo que importaba decir de esa dificultad particular que experimenta el espíritu humano cuando tiene que expresar ideas colectivas o abstractas, dificultad que, como veremos, explicará muchas dificultades de la mitología.

Tenemos que examinar ahora una particularidad análoga de los idiomas antiguos: los verbos auxiliares. Ocupan el mismo puesto entre los verbos que los nombres abstractos entre los sustantivos. Son de una época posterior, y todos poseían en el origen un carácter más material y más expresivo. Nuestros verbos auxiliares han tenido que atravesar una larga serie de vicisitudes antes de llegar a la forma seca e inanimada que les hace tan a propósito para las necesidades de nuestra prosa abstracta. H a b e r e, que se emplea ahora en todas las lenguas neo-latinas para expresar simplemente un tiempo pasado (y o h e a m a d o), significaba primeramente tener, retener, como puede verse en el derivado h a b e n a e, las riendas. Así t e n e r e, tener, se hace en español un verbo auxiliar que puede emplearse casi de la misma manera que h a b e r e. El griego εχω es el sánscrito s a h,

y significaba en el origen ser fuerte, ser capaz, poder. El latín fui y el sánscrito bhû, ser, corresponden al griego φύω. Ahora, en esta última lengua se descubre aún la huella de la significación primitiva y material de crecimiento en un sentido intransitivo y transitivo. As, radical del sánscrito as-mi, del griego ἐμ-μί, del lituanio as-mi, yo soy, tenía probablemente el sentido primitivo de *respirar*, si hay que referir a esa raíz la voz sánscrita as-u, soplo, aliento. Stare, tenerse, pasa a ser un simple auxiliar en los dialectos neo-latinos, como en j'ai été (es decir, habeo statum), j'ai été convainçu (es decir, yo me he tenido convencido); el cambio fonético de statum en été se prueba por el que ha hecho état de status. El alemán werden, que se emplea para formar los futuros y la pasiva, y el gótico varth nos llevan al sánscrito vrit, al latín verto. El inglés will, como en he will go, él irá, ha perdido su significación radical de desear; y shall, empleado en el mismo tiempo, he shall go, él irá, delata aún su sentido primitivo de obligación legal o moral.

Schuld, en alemán, quiere decir deuda y pecado, y soll no ha adquirido aún una significación puramente temporal; significación, no obstante, cuya primera huella puede descubrirse en los nombres de las tres parcas teutónicas; se llaman vurd, verdhandi y skuld, el pasado, el presente y el porvenir.[1] Pero ¿qué idea se había podido asociar primitivamente a un verbo que, aun allí donde le encontramos más antiguamente empleado, tiene ya la significación abstracta de deber moral o de obligación moral? El lenguaje no ha podido sacar en un principio el tesoro de sus nombres y de sus verbos más que de impresiones sensibles procedentes del mundo material. ¿Dónde, pues, ha podido encontrar algo análogo a esta idea abstracta; él debería ceder? Grimm, que ha tratado de perseguir hasta las últimas profundidades los secretos del idioma germánico, propone una explicación de este verbo, que, por extraña e increíble que pueda parecer al pronto, merece ser tomada en seria consideración:

1. Kuhn, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, vol. III, página 449.

Shall y su pretérito should tiene las siguientes formas en gótico:

Presente	Pretérito
Skal	Skulda
Skalt	Skuldês
Skal	Skulda
Skulum	Skuldedum
Skuluth	Skuldeduth
Skulun	Skuldedun

En gótico este verbo skal parece ser un presente; pero puede demostrarse que es un antiguo perfecto, análogo a perfectos griegos como οἶδα, que tiene la forma de perfecto, con la significación del presente. En los idiomas germánicos hay varios que poseen este mismo carácter; en inglés pueden descubrirse y distinguirse por la ausencia de la *s* en la terminación de la tercera persona del singular del presente. Skal, pues, según Grimm, significa "yo debo, yo estoy obligado a"; pero, primitivamente, significaba "yo he matado". El principal crimen que castiga la ley teutónica era el homicidio, y, en muchos casos, cabía librarse pagando una multa. Por consecuencia, skal significaba literalmente "yo soy culpable", ich bin schuldig, y, más tarde, cuando esta expresión hubo perdido poco a poco su fuerza primitiva para convertirse en un término de ley, se puede hacer de ella un nuevo uso, se puede decir "yo he matado a un hombre libre, a un siervo", es decir, "yo soy culpable de un hombre libre, de un siervo", y, en último lugar, "yo debo (la multa por haber matado) un hombre libre, un siervo". De esta manera explica Grimm las expresiones posteriores y más anormales, como, por ejemplo, he shall pay, esto es, "él está obligado por su falta a pagar" (er ist sculdi gzu zahlen); he shall go, esto es, "él debe ir"; y, en fin, I shall withdraw, "yo me retiraré", o sea, "yo me siento impelido a retirarme".

Puede uno inclinarse a juzgar forzada esta interpretación, y a no ver en ella más que una capricho de erudito; pero todo el mundo se sentiría más dispuesto a aceptarla, si se recordase

que casi todas las palabras hoy en uso nos revelan cambios de sentido no menos marcados, en cuanto nos remontamos a su etimología y seguimos su desarrollo histórico. La idea general de *cosa* se expresa en válaco por l u c r u, el latín l u c r u m, lucro, ganancia. La palabra francesa c h o s e y la española c o s a, eran primitivamente c a u s a. Si decimos "me veo obligado a ir" o "me veo constreñido a pagar", olvidamos que el origen de estas expresiones nos transporta a tiempos en que el hombre se hallaba realmente *ligado* (o b l i g a t u s), *oprimido por cadenas* (a s t r i c t u s), hasta que iba o pagaba. H o c m e f a l l i t significa en latín "esto me engaña, se me escapa". Más tarde tomó el sentido de "esto está fuera de mi alcance, lo necesito, me hace falta". De igual manera, el inglés I m a y (yo puedo) es el gótico

Mag, maht, mag, magum, maguth, magun,

y la significación primera de este verbo era "yo soy fuerte". Pero este verbo era también originariamente un pretérito, derivado de una raíz que significaba engendrar, de donde el gótico m a g u s, hijo, o sea, engendrado, el escocés m a c, y el gótico m a g a t h-s, hija, que se encuentra en el inglés m a i d.

El lenguaje mitológico –no hay que perderlo de vista– carecía de voces simplemente auxiliares. Toda voz, fuese nombre o verbo, tenía su poder completo durante el período mítico. Las palabras eran pesadas y poco manejables. Decían más de lo que debían, y a eso se debe, en parte, el que el lenguaje mitológico nos parezca tan extraño. Hay aquí un fenómeno que no podemos comprender más que siguiendo atentamente el desarrollo natural del lenguaje. Nosotros hablamos del sol que sigue a la aurora; pero los antiguos poetas no podían hablar más que del sol amante que abrazaba a la aurora. Lo que para nosotros es una puesta del sol, era para ellos el sol envejeciendo, declinando o muriendo. Nuestra salida del sol era para ellos el nacimiento de un hijo brillante de la noche; en la primavera veían realmente al sol o al cielo abrazando estrechamente a la tierra, haciendo llover y derramando tesoros en el seno de la naturaleza. Hay en Hesíodo

muchos mitos de fecha posterior, donde no tenemos más que sustituir el verbo completo por un auxiliar para transformar el lenguaje mítico en lenguaje lógico. Hesíodo llama a *Nyx* (la Noche) madre de *Moros* (la Suerte), y a la sombría *Ker* (la Destrucción) madre de T h a n a t o s (la Muerte), de *Hypnos* (el Sueño) y de la tribu de los *Oneiroi* (los Ensueños). Dice que la progenitura de la Noche no tiene padre. La Noche es llamada también madre de *Mômos* (la Infamia), de la terrible *Oizys* (la Desgracia) y de las *Hespérides* (las estrellas vespertinas), que guardan las bellas manzanas de oro y los árboles que las dan, al otro lado del famoso *Okeanos*. Ha dado nacimiento a *Némesis* (la Venganza), a *Apate* (el Fraude), a *Filotes* (el Amor), a la perniciosa *Geras* (la Vejez), al implacable *Eris* (el Combate). Usemos expresiones modernas como éstas: "Vemos las estrellas al acercarse la noche, "dormimos", "soñamos", "morimos", "corremos peligros durante la noche", "los regocijos nocturnos conducen a luchas, a discusiones animadas y a desgracias", "muchas noches acarrean la vejez, y al fin la muerte", "una mala acción cometida en la oscuridad de la noche, se revelará al llegar el día", "la noche misma se vengará del criminal", y habremos traducido en la forma moderna del pensamiento y del discurso el lenguaje de Hesíodo,[1] lenguaje que, por extraño que a nosotros nos parezca, no dejaba de ser muy generalmente comprendido por el pueblo a quien se dirigía. Apenas era ese un lenguaje mitológico, era más bien una especie de expresión poética y proverbial, como lo usan todos los poetas, antiguos o modernos, y que también se descubre a menudo en el lenguaje del pueblo.

En el lenguaje de Hesíodo, Uranos es uno de los nombres del cielo. Uranos nació "a fin de ser una morada estable para los dioses benditos".[2] Se dice dos veces que Uranos cubre

1. Por lo que hace al amor hijo de la noche, es una manera de hablar que la Julieta de Shakespeare se encarga de explicarnos cuando dice:

"¡Extiende y corre tu cortina, noche propicia al amor! ¡Que el sol cierre sus ojos y que Romeo se arroje en estos brazos, ignorado, invisible! Los amantes, para cumplir sus amorosos ritos, tienen bastante con la luz de su propia belleza, y, si el amor es ciego, tanto mejor se hermana con la noche."

2. Hesíodo, *Teogonía*, 128.

todas las cosas (*Teogonía*, 127), y que, cuando trae la noche, se extiende por todas partes, abrazando la tierra. Parece que el mito griego conservaba aún un vago recuerdo del sentido mitológico de Uranos. Este, efectivamente, es el sánscrito V a r u n a, que se deriva de una raíz VAR, cubrir; V a r u n a es también en los Vedas uno de los nombres del firmamento, relacionado particularmente con la idea de la noche, y opuesto a *Mitra*, el día. En todos los casos el nombre de Uranos recordaba a los griegos algo de su significación primitiva, lo cual no ocurre con nombres como Apolo y Dionisios. Cuando le vemos llamado, pues, ἀστερόεις (estrellado), no podemos suponer, con Mr. Grote, que a los ojos de los griegos, "Uranos, Nyx, Hypnos y Oneiros (el Cielo, la Noche, el Sueño y los Ensueños) fuesen personas como Zeus y Apolo". Basta leer algunas líneas más en Hesíodo para ver que la progenitura de *Gaea*, que empieza por Uranos, no ha llegado aún completamente a esa personificación mitológica, a esa cristalización que hace tan difícil e incierto el carácter primitivo de la mayoría de los dioses del Olimpo. En la introducción el poeta pregunta a las Musas cómo nacieron en el origen los dioses y la tierra, los ríos y el mar sin límites, las brillantes estrellas y el vasto cielo de encima (οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν). El poema entero de la *Teogonía* es una respuesta a esa pregunta; no es, pues, dudoso que los griegos veían, en algunos de los nombres supradichos, simples concepciones poéticas de objetos reales, como la tierra, los ríos y las montañas. Uranos, el primogénito de Gaea, se hace después una divinidad, dotada de atributos y de sentimientos humanos; pero en ese cuadro genealógico, inmediatamente después de Uranos, menciona el poeta, entre los seres procedentes de Zeus, a las *grandes Montañas*, οὔρεα μακρά, y aquí el lenguaje mismo, el género neutro conservado por οὔρος, indica de sobra que esas montañas, nacidas de la tierra, ni pueden considerarse como personas análogas a Zeus y Apolo.

Mr. Grote va, pues, demasiado lejos al insistir en la significación puramente literal de toda la mitología griega. Mr. Grote conviene en que varias figuras mitológicas subsistentes en el lenguaje hasta una época bastante reciente eran muy bien comprendidas, y no exigían más explicaciones que nuestras expresiones "el sol se pone" o "el sol sale". Pero se niega a sacar de aquí ninguna conclusión: "aunque los atributos y los actos atribuidos a los personajes mitológicos (dice) sean explicables muchas veces por la alegría, el conjunto de las series y de los sistemas mitológicos no lo es nunca. El que adopta este método de explicación ve, después de uno o dos pasos, que no está ya trazado el camino, y tiene que abrírselo él por medio de alambicamientos gratuitos y de conjeturas". Mr. Grote admite, pues, aquí lo que él llama alegoría como uno de los materiales de la mitología; sin embargo, no se atreve a sacar las consecuencias de su principio, y deja toda la mitología como un enigma que ni puede ni debe ser resuelto, como un pasado que jamás tuvo presente, negándose a inquirir una solución ni aun parcial de ese problema tan importante en la historia del espíritu griego. Πλέον ἥμιου παντός. Semejante falta de valor científico hubiera detenido desde el comienzo el desarrollo de más de un gran sistema que ha acabado por completarse y perfeccionarse, pero cuyos creadores, cuando empezaban, no pudieron dar más que pasos muy tímidos e inseguros. En las ciencias paleontológicas hay que resignarse a ignorar ciertas cosas, y lo que Suetonio dice del gramático: "*Boni grammatici est nonnulla etiam nescire*", se aplica con una fuerza especial al mitólogo. Sería, sin duda, una vana tentativa tratar de resolver el secreto de cada nombre, y nadie ha expresado esto con más modestia que uno de los fundadores de la mitología comparada. Grimm, en la introducción de su *Mitología germánica*, dice sin el menor artificio: "Interpretaré todo lo que pueda, pero no puedo interpretar todo lo que querría". Sin embargo, para penetrar en el laberinto de la mitología griega, Ottfried Müller había abierto un camino que hubiera podido seguir un erudito tan eminente y de tantas dotes como Mr. Grote; cuando menos, hubiera debido intentarlo, para reconocer así por su propia experiencia si el camino llevaba al fin o extraviaba.

O. Müller, con el ejemplo del mito de Cirene, ha mostrado hasta qué reciente época permaneció en uso entre los griegos el lenguaje mitológico. La ciudad griega de Cirene, en Libia, fue fundada hacia la 37.ª Olimpiada; la raza dominante procedía de los Minios, que reinaba principalmente en Iolkos,

en la Tesalia meridional; la fundación de esa colonia era debida al oráculo de Apolo Pítico. De ahí nació este mito: "Cirene, joven heroica, que vivía en Tesalia, es amada por Apolo y transportada a Libia". En el lenguaje moderno diríamos: "La ciudad de Cirene, en Tesalia, envió una colonia a Libia, bajo los auspicios de Apolo". Se podrían citar otros muchos ejemplos en que la simple introducción de un verbo más positivo despoja a un mito, de esa suerte, de todo carácter maravilloso.[1] He aquí algunos:

Se llama a Kaunos hijo de Mileto, lo cual quiere decir que colonos cretenses de Mileto habían fundado la ciudad de Kaunos en Licia. El mito añade que Kaunos huyó de Mileto hacia Libia, y que su hermana Biblos se convirtió en fuente, a consecuencia de la pena que experimentó por la pérdida de su hermano. Como Mileto de Jonia era más conocido que Mileto de Creta, se le ha puesto aquí por error en vez de la ciudad cretense; sabido es que Biblos era un riachuelo próximo a Mileto de Jonia. Pausanias nos cuenta aún, como un suceso histórico, que Miletos, hermoso mancebo, huyó de Creta a Jonia, para librarse de los celos de Minos. El hecho es que el Mileto de Jonia era una colonia del Mileto de Creta, y que Minos era el rey más famoso de esta isla.

Se llama a Marpessa hija de Evenus, y un mito la presenta como arrebatada por Idas. Idas era el nombre de un héroe famoso de la ciudad de Marpessa. El hecho contenido en el mito y confirmado por otras pruebas es que del río Evenus partieron colonos que fundaron a Marpessa. El mito añade que Evenus, después de haber intentado inútilmente recobrar su hija de Idas, sufrió una metamorfosis análoga a la de Biblos: se convirtió en río, a causa de su pena.

Cuando los griegos se dan el nombre de αυτοθθονες, creemos comprender lo que significa esta expresión; pero si se nos dice que πυῤῥα, *la roja*, era el nombre más antiguo de Tesalia, y que Heleno era hijo de Pirra, Mr. Grote sostendrá que los griegos creían en la existencia real de una mujer llamada Pirra y de un hombre llamado Heleno. Esto puede ser verdad tratándose de los griegos relativamente modernos, como Homero y Hesíodo; pero ¿podía ocurrir lo mismo en el origen? El lenguaje es siempre el lenguaje; ha tenido siempre su sentido en el origen; el que un día, en vez de llamar a los helenos *autóctonos* o nacidos del suelo, habló de Pirra, la madre de Heleno, quiso expresar una idea clara y fácil de comprender; estuvo tan lejos de pensar en uno de sus amigos llamado Heleno y en una vieja llamada Pirra como nosotros en una gran señora cuando hablamos de Italia, madre de las artes.

1. *Kanne's Mythology,* Cap. 10, p. XXXII.

En tiempos más modernos aún que aquellos de que trata Ottfried Müller vemos que "hablar mitológicamente" era una moda entre los poetas y los filósofos. Pausanías se queja de los que "dan una genealogía a toda cosa y hacen a Pitis hijo de Delfos". La historia de Eros, en el *Fedón*, es calificada de mito;[1] sin embargo, Sócrates dice irónicamente "que es de los que se puede creer o no creer". Cuando cuenta la historia del dios egipcio Theuth, la llama una "añeja tradición". Pero Fedón ve en seguida que esa historia es invención de Sócrates, y le dice: "Sócrates, tú inventas fácilmente historias egipcias y no egipcias (λογοι)". Cuando Píndaro llama a Apofasis hija de Epimeteo, se comprendía ese lenguaje mitológico tan bien como si hubiese dicho: "Un pensamiento oculto lleva a una disculpa".[2] Y en Homero mismo, cuando se dice que las cojas *Litœ* (las súplicas) siguen a *Ate* (la Violencia maléfica) tratando de calmarla, un griego comprendía ese lenguaje tán bien como nosotros cuando decimos: "El infierno está empedrado de buenas intenciones".

Cuando se dice, al contrario, que las Súplicas son hijas de Zeus, no estamos aún en la esfera de la pura mitología. Ese Zeus era para los griegos el protector de los suplicantes; por eso llama a las Súplicas sus hijas, como nosotros podemos

1. Μῦθος, 254 D; λόγος, 257 B.

2. Ottfried Müller ha mostrado cómo los diferentes padres dados a las Erinnias por los diversos poetas eran sugeridos por el carácter que cada poeta atribuía a esas diosas. "Evidentemente (dice en su *Ensayo sobre las Euménides*, pág. 584), esa genealogía convenía más a las ideas y a los designios poéticos de Esquilo que una de las genealogías corrientes que hacen derivar las Erinnias de Skotos y Gaea (Sófocles), de Cronos y Eurinome (en una obra atribuida a Epiménides), de Porkis (Euforion), de Gaea y Eurinome (Istron), de Aqueronte y de la Noche (Eudemos), de Hades y de Perséfone (himnos órficos), de Hades y de Stix (Atenodoros y Mnaseas)." Véase, sin embargo, *Ares*, por H. D. Müller, p. 67.

llamar a la libertad hija de Inglaterra, o a la oración fruto del alma.

Todas esas maneras de hablar tienen, sin duda, un carácter mitológico, pero no son mitos. Es de la esencia del mito que la lengua hablada no dé ya la clave de él a los que lo cuentan. El carácter plástico del lenguaje primitivo, carácter que hemos señalado en la formación de los nombres y de los verbos, no basta para explicar cómo un mito ha podido perder la facultad que tenía en un principio de expresar una idea sensible, cómo se ha retirado de él la vida, cómo ha cesado de tener conciencia de su origen. Teniendo en cuenta la dificultad que existía para formar nombres y verbos abstractos, no podríamos explicar aún más que una cosa: la poesía alegórica de los antiguos; la mitología seguiría siendo un enigma. Tenemos que llamar en nuestro auxilio a otro elemento, que ha representado en un gran papel en la formación del lenguaje antiguo, y para el cual no encuentro mejor nombre que *polionimia* y *sinonimia.*[1] La mayor parte de los nombres, como ya hemos visto, eran en el origen apelativos o atributos, que expresaban lo que parecía ser la nota más característica del objeto. Pero, como muchos objetos tienen más de un atributo, y como, según el aspecto que se considerase, tal o cual atributo podía parecer más adecuado para suministrar el nombre, resultó necesariamente que la mayoría de los objetos tuvieron más de un nombre durante el período primitivo del lenguaje. En lo sucesivo los más de esos nombres se hicieron inútiles, y fueron sustituidos, en los dialectos que han sido cultivados de una manera literaria, por un nombre fijo, que era en cierto modo el nombre propio del objeto. He aquí por qué cuanto más antiguo es un lenguaje, más rico es en sinónimos.

Los sinónimos deben, naturalmente, dar nacimiento a muchos homónimos. Si pudiésemos dar al sol cincuenta nombres expresivos de diferentes cualidades, algunos de esos nombres serían aplicables igualmente a otros objetos poseedores de la misma cualidad. Esos diferentes objetos tendrían, pues, el mismo nombre: se harían homónimos.

1. Véase M. Müller, *Carta a Bunsen sobre las lenguas turanias*, p. 35.

Los Vedas llaman a la tierra urvî (vasta), pritvî (extensa); mahî (grande). El diccionario védico, que se llama el Nighantu, menciona veintiún nombres que se le dan igualmente. Esas veintiún voces son, pues, sinónimas. Pero urvî (vasto) significa también río; prithvî (extensa) designa, además de la tierra, el cielo y la aurora; mahî (grande, fuerte) se emplea para significar vaca y discurso, lo mismo que para designar la tierra. La tierra, el río, el cielo, la aurora, la vaca y el discurso se hacen, pues, homónimos. Esas palabras, no obstante, seguían siendo sencillas e inteligibles. Pero la mayoría de los nombres creados por el lenguaje en el momento del primer despliegue de la poesía primitiva se fundaban en atrevidas metáforas. Habiéndose olvidado esas metáforas, y habiéndose oscurecido y alterado la significación de las raíces de donde salieron esas voces, muchos vocablos perdieron, no sólo su sentido poético, sino aun su sentido radical; pasaron a ser simples nombres transmitidos en la conversación de una familia, comprendidos quizá por el abuelo, familiares al padre, pero extraños para el hijo y mal comprendidos por el nieto. Esa confusión y esas erróneas interpretaciones pudieron producirse de diversas maneras. A veces lo que se olvidó fue la significación radical de una palabra: lo que era en el origen un apelativo, un nombre, en el sentido etimológico del vocablo (nomen está en lugar de gnomen *"que gnoscimus res"*, como natus está en lugar de gnatus), degeneraba en un simple sonido, y pasaba a ser un nombre propio. Así: ζεύς, que en el origen fue un nombre del cielo, como el sánscrito dyáus, se convirtió gradualmente en un nombre propio que no delata su primitivo sentido apelativo más que en algunas expresiones proverbiales, como Ζεὺς ὕει, a *"sub Jove frigido"*.

Después que se hubo olvidado la verdadera significación etimológica de una palabra, ocurrió muchas veces que se asoció a ella un nuevo sentido por una especie de instinto etimológico que existe aún en las lenguas modernas; así Λυχηγενής, el hijo de la luz, Apolo, pasó a ser el hijo de la Licia; de Ξηλως, el brillante, vino el mito del nacimiento de Apolo en Delos.

Cuando dos nombres designaban el mismo objeto, de esos

dos nombres salían dos personajes, y, como a los dos convenía la misma historia, se representaban, naturalmente, como hermanos o parientes. Encontramos, por ejemplo, a Selene, la luna, al lado de Mene, la luna; a Helios (Sûrya), el sol, y a Febo (Bhava, otra forma de Rudra). Podemos reconocer así en la mayoría de los héroes griegos formas humanizadas de los dioses, con nombres que, en muchos casos, eran epítetos de sus divinos prototipos. Sucedía más frecuentemente aún que adjetivos unidos a una palabra, porque ésta se aplicaba a cierto objeto, se empleaban con la misma palabra, aunque aplicada a un objeto diferente. Lo que se decía del mar se decía también del cielo; y si se llamaba una vez al sol un león o un lobo, no tardaba en dotársele de garras y de melenas, aun después de olvidada la metáfora animal. Así, el sol con sus rayos dorados podía llamarse "de mano dorada", porque *mano* se expresaba con la misma palabra que *rayo*. Pero cuando el mismo epíteto se aplicaba a Apolo o a Indra, se formaba un mito; en la mitología sánscrita leemos, por ejemplo, que Indra perdió la mano, y que esa mano fue reemplazada por otra de oro.

Esto nos da algunas de las claves de la mitología; pero sólo la filología comparada puede enseñarnos a servirnos de ellas. Así como en francés es difícil encontrar el sentido radical de las palabras, a menos de compararlas con las formas correspondientes en italiano, en español y en provenzal, así también nos sería imposible descubrir el origen de más de una palabra griega, sin compararla con sus correlativas más o menos alteradas en alemán, en latín, en eslavo y en sánscrito. Desgraciadamente, en ese antiguo círculo de lenguaje no tenemos nada que pueda representar un papel enteramente análogo al que desempeña el latín, cuando queremos determinar si es en francés, en italiano o en español donde tal o cual palabra ha conservado la forma más próxima al tipo original. El sánscrito no es el padre del latín y del griego, como el latín es el padre del francés y del italiano. Pero, aunque el sánscrito no es más que una de las numerosas ramas de la familia, esa rama es, sin duda, la mayor, porque ha conservado sus voces en el estado más próximo al primitivo; y cuando logramos encontrar una palabra latina o griega en su forma correspondiente en sánscrito, generalmente podemos explicar su formación y determinar su significación radical. ¿Qué sabríamos del sentido primitivo de *πατήρ* , *μήτηρ* ,*θυγάτηρ*,[1] si nos viésemos reducidos al conocimiento del griego? Pero, en cuanto descubrimos esas voces en sánscrito, vemos claramente indicado su primitivo poder. O. Müller ha sido uno de los primeros en reconocer que la filología clásica debe reservar a la filología comparada todas las investigaciones etimológicas, y que el origen en las voces griegas no puede determinarse por su comparación con voces griegas. Esto se aplica especialmente a los nombres mitológicos. Para hacerse mitológicos, era necesario que ciertos nombres perdiesen su sentido radical. Así, lo que en una lengua era mitológico, era muchas veces natural e inteligible en otra. Nosotros decimos: "el sol se pone"; pero en la mitología teutónica se da al sol un sitial o trono, y se sienta en él, como en griego Eos es llamado *Χρυσόθορνος* o como el griego moderno, hablando del sol poniente, dice *ηλιωϛ βχσιλεμει*. Nosotros dudamos del sentido etimológico de Hécate, pero comprendemos en seguida *Εχατοϛ* y *Εχατηβολϛ* . Vacilamos respecto de L u c i n a, pero aceptamos inmediatamente el latín L u n a, que es una simple contracción de L u c n a.

Lo que se llama vulgarmente la mitología india es de poco uso para esta clase de comparaciones. Las historias de Siva, de Vishnú, de Mahâdeva, de Pârvati, de Kali, de Krishna, etcétera, son de origen reciente, propias de la India, y están llenas de concepciones extrañas y fantásticas. Esa mitología reciente de los Purânas y aun de los poemas épicos no es de ninguna utilidad para la mitología comparada. Pero los Vedas nos han conservado todo un mundo de mitología primitiva, natural e inteligible. El descubrimiento de la mitología de los Vedas ha sido para la mitología comparada lo que el descubrimiento del sánscrito para la gramática comparada. No hay, felizmente, ningún sistema de religión o de mitología en los Vedas. Los nombres son empleados en un himno como apela-

1. He aquí, según el *Etymologicum magnum*, un ejemplo de la etimología griega, tal y como la comprendían los antiguos gramáticos: *Θυγάτηρ παρὰ τὸ θύειν χαὶ ὁρμᾶν χατὰ γαστρός · ἐχ τοῦ θύω χαὶ τοῦ γαστήρ λέγεται γὰρ τὰ θήλεα ταχ-ιον χωεῖσθαι ἐν τῇ μήτρα ·*

tivos, en otro, como nombres de dioses. El mismo Dios se mira unas veces como superior; otras, como igual, o inferior a los demás dioses. La naturaleza de los dioses es aún transparente, y su concepción primera es claramente perceptible en muchos casos. No hay ninguna genealogía, ningún matrimonio decidido entre los dioses y las diosas. El padre es, a veces, el hijo, el hermano es el marido, y la divinidad femenina, que en un himno es la madre, en otro, es la esposa. Las concepciones del poeta variaban, y con ellas cambiaba la naturaleza de sus dioses. La inmensa distancia que separa a los antiguos poemas de la India de la más antigua literatura de Grecia en ninguna parte es más vivamente sensible que cuando comparamos los mitos de los Vedas, que son mitos en vías de formación, con los mitos formados y envejecidos en que está basada la poesía de Homero. La verdadera teogonía de las razas arias se halla en los Vedas. La teogonía de Hesíodo no es más que una reproducción informe de la idea primitiva. Hay que leer los Vedas para saber a qué especie de concepción conduce inevitablemente al espíritu humano, aunque dotado de la conciencia natural de un poder divino, la fuerza irresistible del lenguaje aplicado a las ideas sobrenaturales y abstractas. Para hacer comprender a los indos que adoran simples nombres de fenómenos naturales, gradualmente oscurecidos, y luego personificados y deificados, habría que recurrir también a los Vedas. Era un error de los primeros Padres de la Iglesia tratar a los dioses paganos de demonios o de espíritus malignos, y debemos evitar cometer el mismo error en punto a los dioses de los indos. Sus dioses no tienen más derecho a una existencia sustancial que *Eos* o *Hemera*, que *Nyx* o *Apate*. Son máscaras sin actores, creaciones del hombre y no creadores de él; son nomina, y no numina; nombres sin ser, y no seres sin nombre.

A veces se puede explicar un mito griego, latino o teutónico con los recursos que posee aún cada una de esas lenguas, de igual suerte que muchos vocablos griegos pueden explicarse etimológicamente sin ninguna comparación con el sánscrito o el gótico. Empezaremos por algunos de los mitos de la primera especie, y llegaremos después a los más difíciles, a los que deben recibir la luz de las regiones más lejanas, de los

nevados peñascos de Islandia y de los cantos del Edda, o de las márgenes de los "Siete Ríos" y de los himnos de los Vedas.

La rica imaginación de la nación griega, su pronta percepción y su viveza intelectual permiten comprender fácilmente cómo, después de la separación de la raza aria, no hubo lengua más rica ni mitología más variada que la de los griegos. Las palabras eran creadas con una facilidad maravillosa, y olvidadas luego con la indiferencia que da a los hombres de genio la conciencia de un poder inagotable. La creación de cada voz era en el origen todo un poema; daba cuerpo a alguna metáfora atrevida, a alguna concepción brillante. Pero esas voces, semejantes a la poesía popular de Grecia, si eran adoptadas por la tradición, si vivían en el lenguaje de una familia, de una ciudad, de una tribu, en los dialectos locales o en la lengua nacional de Grecia, olvidaban bien pronto el padre que les había dado nacimiento, el poeta a que debían su existencia. Su descendencia genealógica, su carácter primitivo y su significación etimológica eran cosas desconocidas de los mismos griegos, y su sentido etimológico hubiera desafiado el saber del más ingenioso anticuario. Los griegos se preocupaban tan poco de la individualidad etimológica de sus palabras como del nombre de cada uno de los bardos que habían cantado primeramente las hazañas de Menelao o las de Diómedes. Un Homero bastaba a su curiosidad y aceptaban de buen grado toda etimología que explicase alguna parte del sentido de una voz, no interviniendo, como no intervenía nunca, en sus ingeniosas suposiciones ninguna consideración histórica. Se sabe cómo Sócrates, llevándose de la inspiración del momento, convierte a Eros en un dios alado; Homero encuentra etimologías con la misma facilidad, y esas etimologías sirven, al menos, para probar una cosa: que el verdadero origen de los nombres de los dioses había sido olvidado mucho tiempo antes de él.

Cuando hay personajes míticos que han conservado nombres inteligibles en griego, es cuando es más fácil de descubrir el sentido del mito. Los nombres de Eos, de Selene, de Helios, son palabras que llevan en sí su propia historia; tenemos entonces un terreno sólido, un punto fijo de donde

podemos partir para tratar de explicar el resto del mito. Tomemos, por ejemplo, el bello mito de Selene y de Endimión: Endimión es hijo de Zeus y de Kalike, pero es hijo también de Aethlios, rey de Elida, llamado, a su vez, hijo de Zeus, y a quien Endimión sucedió, según se dice, como rey de Elida. Esto localiza nuestro mito, y muestra, por lo menos, que la Elida es el lugar donde nació; sin duda, según la costumbre griega, la raza reinante de Elida creía tener su origen en Zeus. La misma costumbre prevaleció en la India antigua, y produjo allí las dos grandes familias reales: la raza solar y la raza lunar. Así es como Purûravas, a quien tendremos ocasión de volver, dice hablando de sí mismo: "El gran rey del día –y la soberana de la noche– son mis antepasados; yo soy su nieto". Puede, pues, haber habido un rey de Elida, Aethlios, que tuviese un hijo Endimión; pero lo que el mito dice de Endimión no puede haber sucedido al rey de Elida. El mito transporta a Endimión a Caria, al monte Latmos, porque en la caverna latmia fue donde Selene vio al bello durmiente, le amó y le perdió. Ahora bien: no puede haber ninguna duda sobre la significación de Selene; aunque la tradición no hubiese conservado más que su otro nombre *Asterodia*, hubiésemos traducido ese sinónimo por "Viajera entre las estrellas", es decir, Luna. Pero, ¿quién es Endimión? Es uno de los numerosos nombres del sol, y uno de los que se refieren con especialidad al sol poniente o moribundo. Esa palabra deriva a todas luces de ἐν-δύω, verbo que, en el griego clásico, no tiene nunca el sentido de ponerse el sol, porque el verbo simple δύω había pasado a ser el término técnico para designar ese fenómeno. Δυσμαὶ ἡλίου, el ocaso del sol, se opone a ἀνατολαί el oriente. Pero δύω significaba primitivamente sumergirse, y expresiones como ἠέλιος δ' ἄρ' ἔδυ, el sol se sumergió, suponen un tiempo en que se decía ἔδυ πόντον, "se sumergió en el mar". Así Tetis dice a sus compañeras (*Il.*, XVIII, 140): γμεῖς μὲν νῦν δῦτε θαλάσσης εὐρέα κόλπον, "podéis sumergiros ahora en el vasto seno del mar". Otros idiomas, particularmente los hablados por naciones que habitan a orillas del mar, tienen esa misma expresión. En latín encontramos: *Cur mergat seras aequore flammas* –en el antiguo norés: *Sôl gengr i aegi*–.[1]

1. Véase Grimm, *Deustche Mythologie*, pág. 704.

Las naciones eslavas imaginan al sol como una mujer que a la tarde se mete en el baño, y por la mañana se levanta refrescada y purificada; o hablan del mar como de la madre del sol (apâm napât), y se figuran al sol arrojándose y desapareciendo, al llegar la noche, en los brazos de su madre. Debemos, pues, suponer que, en alguno de los dialectos griegos, ἐνδύω se empleaba en el mismo sentido, y que de ἐνδύω se sacó ἔνδυμα para decir la puesta del sol. De ἔνδμα se formó ἐνδυμίων,[1] como οὐρχνίων de οὐρανός, y como se formaron la mayoría de los nombres griegos de meses. Si ἔνδυμα hubiese llegado a ser el nombre ordinario de la puesta, no se hubiese formado nunca el mito de Endimión. Pero, olvidada la significación primitiva de Endimión, lo que se decía en el origen del sol poniente se hizo el atributo, de cierto personaje mirado como un dios o un héroe. El sol poniente durmió *en otro tiempo* en la caverna latmia, la caverna de la noche (porque Latmos deriva de la misma raíz que Leto, Latona, la noche); pero *ahora* duerme en el monte Latmos, en Caria. Endimión, sumido en un eterno sueño después de una vida de un sólo día, era *en otro tiempo* el sol poniente, el hijo de Zeus, el cielo brillante, y de Kalike, la noche que todo lo cubre (de καλύπτω); o de Zeus y de Protogeneia, la primera diosa nacida, idéntica a la Aurora, a quien se considera siempre, ya como la madre, ya como la hermana o la esposa abandonada del Sol. *Ahora* es hijo de un rey de Elida, sin duda porque los reyes tomaban a menudo nombres de buen agüero, relacionados con el sol, la luna o las estrellas. De esta suerte un mito relacionado con un nombre del sol se ha transportado a su homónimo humano. En el antiguo lenguaje poético y proverbial de la Elida, decía el pueblo: "Selene ama a Endimión y le mira", en vez de decir: "Empieza a ser de noche"; o bien: "Selene abraza a Endimión", en vez de: "El sol se pone, y sale la luna"; o bien: "Selene duerme a Endimión con sus besos", en vez de: "Es de noche". Estas expresiones subsistieron mucho después de haber cesado de ser comprendida su significación; y como el espíritu humano es por lo común tan ganoso de tener explica-

1. Lauer, en su *Sistema de la Mitología griega*, explica el nombre de Endimión por *el Somorgujador*. Gerhard, en su *Mitología griega*, explica Ενδυμίων por ὁ ἐν δύμῃ ὤν.

ciones que dar, como pronto en inventarlas, resultó que, de común acuerdo, sin ningún esfuerzo personal, se formó la historia de un joven, Endimión, amado por una joven, Selene. Si los niños querían saber más, la abuela les contaba que ese joven Endimión era hijo de Protogeneia, es decir, de la Aurora que da nacimiento al Sol, o de Kalike, la oscura y densa noche. Ese nombre hacía vibrar muchas cuerdas: se podía dar tres o cuatro razones diferentes (como lo hicieron los antiguos poetas) del sueño eterno de Endimión; y, si un poeta popular había aludido a una de esas explicaciones, no tardaba ésta en llegar a ser un hecho mitológico, repetido por los poetas posteriores; de modo que Endimión vino a ser al fin el tipo, no ya del sol poniente, sino de un bello mancebo amado por una casta doncella, y, de consiguiente, un hombre muy apropiado para un joven príncipe. Muchos mitos se han transferido así a personas, a causa de una simple semejanza de nombre. Menester es confesar, sin embargo, que no hay ninguna prueba histórica de la existencia de un príncipe de Elida llamado Endimión.

Tal es la ley que preside a la formación de una leyenda. En el origen no es más que una simple palabra, un μῦθος, una de esas voces numerosas que no tienen más que un curso local, y pierden su valor si se las transporta a sitios lejanos; voces inútiles para el comercio diario del pensamiento, moneda falsificada en manos de la muchedumbre; pero que no se tira, sin embargo, sino que se guarda como curiosidad y como adorno, hasta que el anticuario la descifra después de muchos siglos. Desgraciadamente, nosotros no poseemos esas leyendas tales y como ellas eran cuando pasaban de boca en boca en las aldeas o en las fortalezas de las montañas. No las tenemos según las contaban los viejos, en un lenguaje que ellos mismos no comprendían más que a medias, y que debía parecer extraño a sus hijos; ni como las contaba un poeta de una ciudad naciente, que personificaba las tradiciones de su vecindad en un largo poema, atribuyéndoles una forma y una duración ciertas. No tenemos respecto a Grecia leyendas semejantes a las que Grimm ha recogido en su *Mitología* de boca del pueblo en Alemania. Excepto los casos en que Homero ha conservado un mito local, todo está ordenado como un sistema,

que nos ofrece al principio la *Teogonía*, en medio el *Sitio de Troya*, y al fin la *Vuelta de los héroes*. Pero ¡cuántas partes de la mitología griega no son mencionadas por Homero! Luego llegamos a Hesíodo, teólogo y moralista, y tampoco aquí encontramos más que un pequeño fragmento del lenguaje mitológico de Grecia. Nuestras principales fuentes son, pues, los antiguos cronistas que tomaron la mitología por historia, y no utilizaron de ella más que lo que respondía a su designio. Y aun éstos no nos han sido conservados; son sólo la fuente donde recogieron sus informes escritores posteriores, como Apolodoro y los escoliastas. El primer deber del mitólogo es discernir esta mezcla, descartar todo lo que es sistemático, y reducir cada mito a su forma primitiva. Hay que excluir completamente muchas cosas que no son esenciales; una vez desprendida la herrumbre, hay que determinar, ante todo, como se hace con las medallas antiguas, la localidad, y, si es posible, la edad de cada mito, por el carácter de su formación. De igual manera que clasificamos las medallas antiguas en monedas de oro, de plata y de cobre, debemos distinguir cuidadosamente las leyendas de los dioses, las de los héroes y las de los hombres. Si conseguimos descifrar así los antiguos nombres y las leyendas de la mitología griega o de cualquier mitología, veremos que el *pasado* de la mitología griega, o de cualquier otra mitología, ha tenido su *presente*, que hay huellas de pensamiento orgánico en esos restos petrificados, y que esas extratificaciones enterradas ahora tan profundamente, formaron en otros días la superficie del lenguaje griego. La leyenda de Endimión era un *presente* en la época en que el pueblo de Elida comprendía el añejo lenguaje, según el cual la Luna (Selene) se levantaba a favor del velo de la Noche (o en la caverna latmia) para ver y admirar, con silencioso amor, la belleza del Sol poniente, es decir, del durmiente Endimión, el hijo de Zeus, y otorgarle el doble don de un eterno sueño y de una perpetua juventud.

Endimión no era el Sol en su carácter divino de Febo Apolo, sino una concepción del Sol en su curso diurno, surgiendo temprano del seno de la Aurora,[1] y durmiéndose a la

1. Cf. Aristóteles, *Meteor*, II, 2: νέος ἐφ ἡμέρη.

noche, después de una corta y brillante carrera, para no volver nunca a esta vida mortal. Concepciones semejantes son frecuentes en la mayoría de las mitologías. En el bechuana, dialecto africano, esta idea: "el Sol se pone" se expresa con palabras que quieren decir: "el Sol muere".[1] En la mitología aria, el Sol, considerado de esta manera, se representa a veces como divino, pero no inmortal; otras veces como vivo, pero dormido, o como un mortal amado de una diosa, pero aquejado de la suerte de la humanidad. Así, T i t h o n o s, nombre que se ha identificado con la palabra sánscrita d î d h y â n a h,[2] brillante, expresaba en el origen la idea del sol en su carácter cotidiano o anual. De igual modo que Endimión, no goza de la inmortalidad completa de Zeus y de Apolo. Endimión conserva su juventud, pero está destinado al sueño. Tithonos es hecho inmortal; pero, como Eos ha olvidado pedir para él la juventud eterna, llega a ser un viejo decrépito, en brazos de su mujer, siempre joven, que le amaba cuando él era jóven, y que es buena para él en su vejez. Otras tradiciones, temiendo poco la contradicción, o dispuestas a resolverla, aun al precio de los expedientes más atroces, hacen de Tithonos el hijo de Eos y de Kéfalos, como Endimión era hijo de Protogeneia, la Aurora; esa libertad patentiza que en el origen un griego sabía lo que significaba una frase como ésta: Eos abandona todas las mañanas el lecho de Tithonos. Mientras fue comprendida esta expresión, el mito fue un *presente*; pero fue un *pasado* en cuando Tithonos vino a ser un hijo de Laomedonte, hermano de Príamo y príncipe de Troya, y en cuanto su hijo, el etíope Memnón, debió tomar parte en la guerra troyana. Entonces ese lenguaje: que Eos abandonaba su lecho por la mañana, se hizo mítico, y no tuvo ya más que una significación convencional o tradicional. Y, sin embargo, aun entonces el antiguo mito parece flotar confusamente en la memoria del poeta; porque, cuando Eos llora a su hijo, el bello Memnón, el poeta llama a sus lágrimas "el rocío de la mañana", de modo que se puede decir que el *pasado* era aún a medias un *presente*.

1. Véase Pott, *Diario de Kuhn*, vol. II, pág. 109.
2. Véase Sonne, sobre *Charis*, en el *Diario de Kuhn*, volumen IX, pág. 178.

Hemos dichos que Kéfalos era mirado como amante de Eos y padre de Tithonos; añadiremos que Kéfalos, como Tithonos y Endimión, era también uno de esos nombres solares. Pero Kéfalos era el Sol naciente, la *cabeza de la luz*, expresión usada a menudo en diferentes mitologías para designar el sol. En los Vedas, donde se habla del sol como de un caballo, la cabeza del caballo es una expresión que significa el sol naciente. Así el poeta dice (*Rig-Veda*, I, CLXIV, 6): "Te he conocido en mi espíritu cuando aún estabas lejos tú, ave que vuelas de debajo del cielo y te lanzas a las alturas; yo vi una cabeza con alas que se elevaba por caminos llanos y sin polvo". Las naciones teutónicas hablan del sol como del ojo de Wuotan, así como Hesíodo habla del "ojo de Júpiter que todo lo ve"; llaman también al sol "la faz de su Dios".[1] En los Vedas se llama también al sol (I, CXV, 1) "la faz de los dioses", o (I, CXIII, 19) "la faz de Aditi", y se dice que los vientos oscurecen el ojo del sol con torrentes de lluvia (V, LIX, 5).

Una idea semejante condujo a los griegos a formar el nombre de Kéfalos, y cuando se le llamaba hijo de Herse, el Rocío, eso significaba en el lenguaje mitológico el hecho de surgir el sol sobre campos cubiertos de rocío. Se cuenta de Kéfalos que era marido de Prokris, que la amaba y que los dos se juraron ser fieles el uno al otro. Pero Eos ama también a Kéfalos; le confiesa su amor, y Kéfalos, fiel a Prokris, no le acepta. Eos, que conocía a su rival, responde a Kéfalos que hay que permanecer fiel a Prokris hasta que esta última falte a su juramento. Kéfalos acepta la proposición, se acerca a su mujer disfrazado, y obtiene sus favores. Prokris, descubriendo su deshonra, huye a Creta. Allí Diana le da un perro y una lanza que no falla jamás el golpe, y Prokris vuelve al lado de Kéfalos, disfrazada de cazador. Estando cazando con Kéfalos, éste le pide el perro y la lanza. Ella se los promete a cambio de su amor, y, cuando él ha consentido, se da a conocer, y Kéfalos vuelve a aceptarla. Pero Prokris teme los hechizos de Eos, y, mientras espía con celos a su marido, él la mata con la lanza que jamás fallaba el golpe.

1. Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 666.

Antes de poder explicar este mito, que los poetas griegos y latinos cuentan con muchas variantes, hay que disecarle y reducirle a sus elementos constitutivos.

El primero de esos elementos es: "Kéfalos ama a Prokris". Para explicar a Prokris hay que recurrir a una comparación con el sánscrito, donde p r u s h y p r i s significan "regar", y se emplean principalmente para designar las gotas de lluvia. Por ejemplo, en el *Rig-Veda* (I, CLXVIII, 8): "Los relámpagos sonríen a la tierra cuando los vientos derraman la lluvia a turbiones". La misma raíz en el lenguaje teutónico ha tomado el sentido de "helada", y Bopp identifica p r u s h con el antiguo alto alemán f r u s, f r i g e r e. En griego debemos referir la misma raíz πρωξ, πρωχὰς, una gota de rocío, y también Prokris, el rocío[1]. Así, la mujer de Kéfalos no es más que una repetición de H e r s e, su madre, pues H e r s e, rocío, deriva igualmente del sánscrito v r i s h, regar; y Prokris, rocío, se liga a la raíz sánscrita p r u s h, que tiene el mismo sentido.[2] La primera parte de nuestro

1. No veo motivo para modificar la etimología que he dado de Prokris. Prish en sánscrito significa regar, y prishita se encuentra en el sentido de turbión en la locución vidyut stanayitnu-prishiteshu, "durante el relámpago, el trueno y la lluvia" (Gobh, III, 3, 15), en que el profesor Roth conjetura ingeniosamente, pero sin necesidad, que la lección primitiva habría sido prushita. Prishat, femenino prishati, significa rociado, en latín *guttatus*, y se aplica a un gamo mosqueado, a una vaca mosqueada, a un caballo goteado. Prishata tiene también el mismo sentido, pero se usa igualmente en la acepción de gotas. Prush, raíz pariente de la anterior, significa en sánscrito regar y da nacimiento a prushva, la estación de las lluvias, y prushvâ, gota, o, más particularmente, gota endurecida por el frío, hielo. Ahora, es muy cierto que la *sh* final de prish o de prush no está representada regularmente en griego por una consonante gutural. Pero vemos que en el mismo sánscrito la lingual *sh* de esta raíz es reemplazada a veces por la paladial *s*, como, por ejemplo, en pri-s-ni, moteado, y Curtius deriva con razón la palabra griega περχ·νὄς, moteado, de la misma raíz que el sánscrito pris-ni, ha mostrado claramente que el sentido primitivo de πρόξ y προχάς era grano moteado. De la misma raíz, por consiguiente, han podido venir, no sólo πρώξ, la gota de rocío, sino también πρόχ·ρις, en el mismo sentido de rocío o de escarcha, siendo la sílaba derivativa la misma que en νεβ-ῥς, gen. ιος ó ιδος.

2. Esta derivación de ἔρση, rocío, que sacamos de la raíz sánscrita vrish, ha sido discutida, porque la *v* sánscrita se halla representada generalmente en griego por la digamma o por el espíritu suave. Pero en griego encontramos a la vez ἔρση y ἕρση, cambio de que se ven otros muchos ejemplos, aunque difícil de explicar. De la misma manera, el griego tiene γστως é ἴστωζ, que proceden juntamente de la raíz v i d, ἐτία, que se liga a la raíz v a s. La costumbre particular del dialecto ático de aspirar vocales iniciales no aspiradas era bien conocida aun

mito significa, pues, simplemente: "El sol besa el rocío de la mañana".

El segundo elemento es: "Eos ama a Kéfalos". Esto no tiene necesidad de explicación; es el antiguo cuento repetido cien veces en la mitología aria: "La Aurora ama al Sol".

El tercer elemento es: "Prorkis es infiel; pero su nuevo amante, aunque bajo otra forma, es siempre Kéfalos". Se puede interpetrar esto como una expresión poética de los rayos del sol reflejados con diversos colores por las gotas de rocío. Prokris es abrazada por muchos amantes; pero todos son Kéfalos, disfrazado y finalmente reconocido.

El último elemento es: "Kéfalos mata a Prokris", es decir, el sol absorbe el rocío. Prokris muere a causa de su amor por Kéfalos, y él debe matarla porque la ama. La absorción gradual e inevitable del rocío por los rayos ardientes del sol se expresa, con mucha verdad, por el fatal disparo de Kéfalos, arrojando sin intención la lanza sobre Prokris, oculta en la espesura del bosque.[1]

Sin más que reunir estos cuatro elementos, tendremos la historia del amor y de los celos de Kéfalos, Prokris y Eos. Si fuese menester dar un nuevo suplemento de pruebas para demostrar mejor aún la naturaleza solar de Kéfalos, podríamos recordar que el primer encuentro de Kéfalos y de Prokris se efectúa sobre el monte Himeto, y que luego Kéfalos se arroja al mar por desesperación desde la cumbre de las montañas de Leucada. Ahora, en el Atica, a la cual pertenece todo el mito, el sol, durante la mayor parte del año, aparecía por el monte Himeto como una faz resplandeciente. Una línea recta trazada desde ese extremo oriental a la punta más occidental de Grecia nos conduce al promontorio de Leucadae; nada más natural que decir que aquí fue donde él ahogó sus penas en las olas del mar Jónico.

Otra puesta magnífica del sol nos aparece en el mito de

de los gramáticos antiguos. (Curtius, *Grundzüge der Griechischen Etymologie*, p. 617.) Formas por el estilo de ἐέρση y ἐἐρση prueban claramente la presencia primitiva de un digamma. (Curtius, *ibid*., p. 509.)

1. . . . . La rugiada
Pugna col sole.
(Dante, *Purgatorio*, I 121.)

de la muerte de Heracles. El doble carácter de Heracles como dios y como héroe es reconocido aun por Herodoto, y algunos de sus epítetos indican de sobra su carácter solar, aunque ningún nombre acaso haya sido asunto de tantos cuentos mitológicos, históricos, físicos y morales. Los nombres que comparte con Apolo y Zeus son Δαβνηβόροϛ, Αλεξίχαχοϛ,Μάνπϛ Ιδαπϛ, Ο' λύμπιωϛ, Παγγενέτωρ.

Ahora bien: en su último viaje, Heracles, como Kéfalos, camina de Oriente a Occidente. Consuma su sacrificio a Zeus en el promontorio Kenaeon de Eubea, cuando Deyanira (d â s y a - n a r î = dâ s a - p a t n î) le envía su fatal túnica. Lanza entonces al mar a Licas, que se transforma en isla. De allí Heracles pasa a Traquis y al monte Œta, donde se halla su hoguera; el héroe es pasto de las llamas, y se eleva a través de las nubes hasta el asiento de los dioses inmortales; a partir de ese mismo momento se vuelve inmortal, y se casa con Hebe, la diosa de la juventud. La túnica que envía Deyanira al héroe solar es una expresión empleada frecuentemente en otros mitos; es el vestido que en los Vedas "tejen las madres para su brillante hijo"; son las nubes que se elevan del agua, y rodean al sol como una sombría vestidura. Heracles trata de arrancársela; su ardiente esplendor traspasa la oscuridad que crecía; pero inflamados vapores le envuelven, y se mezclan a los últimos rayos del sol; entonces, a través de las nubes esparcidas del cielo, se ve al héroe moribundo que desgarra su propio cuerpo, hasta que ese cuerpo brillante se consuma en un incendio general. Su última amante es Yole, que representa probablemente las nubes del anochecer, coloreadas de tintes violáceos. Ese nombre, que recuerda también la palabra ἰός, veneno (aunque sea larga la ι), pudo sugerir quizás el mito de una túnica envenenada.

En las dos leyendas que acabamos de analizar, la lengua griega suministra casi todo lo que es preciso para hacer inteligibles y racionales esas extrañas historias, aunque los griegos más modernos (quiero decir, Homero y Hesíodo) no tuviesen seguramente ninguna sospecha de la significación primitiva de esas tradiciones. Pero, así como hay palabras griegas que no tienen ninguna explicación en griego, y que, a no haberlas comparado con el sánscrito y con los demás dialectos del

mismo origen, hubieran sido siempre para el filólogo simples sonidos a que se habría asociado un sentido convencional, así también hay nombres de dioses y de héroes inexplicables desde el simple punto de vista griego, y cuyo carácter primitivo no puede descubrirse sin confrontarlos con los dioses o los héroes de la India, de Persia, de Italia o de Alemania. Otro mito de la aurora permitirá comprender esto mejor.

A h a n en sánscrito es uno de los nombres del día; y a h a n, se dice, está en lugar de da h a n, como a s r u, lágrima, está en lugar de d a s r u, griego δάχρυ. Si debemos admitir una pérdida accidental de esa *d* inicial, o si la *d* debe más bien considerarse como una letra secundaria, introducida para dar a la raíz a h un carácter de determinación más acentuado, esa es una cuestión en que no tenemos que entrar por el momento. En sánscrito se encuentra la raíz d a h que significa *arder*, y de esa raíz bien ha podido formarse un nombre del día, de la misma manera que d y u, día, se ha formado de d y u, ser brillante. No hay que examinar aquí si el gótico d a g a, nom. d a g-s, día, deriva de esa voz. Según la regla establecida por Grimm, d a h a, en sánscrito, debería ser en gótico t a g a, y no d a g a. Sin embargo, hay varias raíces en que la aspiración afecta, ya a la primera, ya a la última letra, bien a las dos. Esto nos daría d h a h como un tipo secundario de d a h, y haría desaparecer así la irregularidad aparente del gótico d a g a.[1] Bopp parece inclinarse a mirar a d a g a y d a h a como voces idénticas en el origen. Es cierto que la misma raíz que ha formado los nombres teutónicos del día ha dado nacimiento también al nombre de la aurora. En alemán decimos: D e r M o r g e n t a g t; en antiguo inglés, día se decía d a w e; y el verbo que expresaba la aparición de la aurora era en anglosajón d a g i a n.

Ahora bien: en Los Vedas uno de los nombres de la aurora es A h a n â. No se encuentra allí más que una voz (*Rv.*, I, CXXIII, 4):

Grihám griham Ahanâ yâti akkha
Divé dive adhi nâma dádhânâ

1. Grassmann, en el *Diario de Kuhn*, vol. XII, p. 110, ha estudiado y explicado satisfactoriamente este cambio en la aspiración.

Sisâsantî Dyotanâ sásvat â agât
Agram agram it bhagate vásûnâm.

"Acercarse a cada caso Ahanâ (la Aurora), –la que da a conocer cada día. – Dyotanâ (la Aurora, la diligente joven, vuelve siempre, –eternamente goza del primero de todos los bienes."

Ya hemos visto a la Aurora en diversas relaciones con el Sol; pero no la hemos visto aún como amante del Sol, huyendo de su amante, y destruida por su abrazo. Esa era, con todo, una expresión muy familiar en el antiguo lenguaje mitológico de los arias. La Aurora ha muerto en los brazos del Sol, la Aurora huye a la vista del Sol, o el Sol ha roto el carro de la Aurora, eran expresiones que significaban simplemente: ha salido el Sol; ha desaparecido la Aurora. En un himno védico que celebra las hazañas de Indra (*Rig-Veda*, IV, XXX), la principal divinidad solar de los Vedas, leemos lo que sigue:

"He aquí otra gran proeza varonil que tú has consumado, Indra; acometes a la hija de Dyaus (la Aurora), mujer difícil de vencer.

"Sí; a la misma hija de Dyaus, la gloriosa, la Aurora, tú, Indra, gran héroe, la has hecho pedazos.

"La Aurora se precipitó de su destrozado carro, temiendo que la hiriese Indra, el toro.

"Su carro quedó hecho trizas; ella huyó muy lejos."

En este caso Indra no guarda muchas consideraciones a la hija del cielo; pero en otros la vemos amada por todos los dioses brillantes del cielo, sin exceptuar a su propio padre.

Traduciendo, o, más bien transcribiendo en griego, letra por letra, D a h a nâ, tenemos Dafne, y toda la historia de Dafne se hace así inteligible. Dafne es joven y bella; Apolo la ama; ella huye de él, y muere cuando su amante la abraza con sus brillantes rayos; o como dice otro poeta de los Vedas (X, CLXXXIX): "La Aurora se acerca a él, y expira en cuanto el ser poderoso que ilumina el cielo empieza a respirar". Todo el que ame y comprenda la naturaleza como los poetas primitivos, puede figurarse aún a Dafne y Apolo, es decir, la Aurora temblando y precipitándose a través del cielo, y desvaneciéndose después a la aproximación súbita del brillante Sol. Así, aun en un poeta tan moderno como Swift, vemos reaparecer la antigua poesía de la naturaleza, cuando, en su oda a lord Harley sobre su matrimonio, escribe:

"Así la brillante reina de la mañana eligió por esposo a un ser que nació mortal. La diosa fue quien se insinuó primero; ¿qué héroe, sino, se hubiese atrevido a tanto? Mas de igual suerte que una doncella de quince abriles se sonroja cuando la ven los mortales, también ella se sonroja y se retira precipitadamente cuando el Sol la persigue con sus rayos."

La metamorfosis de Dafne en laurel es una continuación del mito, privativa de Grecia, Dafne en griego no significa ya la aurora, sino que se había convertido en nombre del laurel. El árbol dafne fue consagrado, pues, al amante de Dafne, y la fábula quiso que Dafne misma se trocase en árbol cuando rogó a su madre que la protegiese contra la violencia de Apolo.

Sin el auxilio de los Vedas, el nombre de Dafne y la leyenda asociada a él habrían seguido siendo ininteligibles, porque el sánscrito moderno no da ninguna clave de ese nombre. Esto prueba el valor de los Vedas para la mitología comparada; tal ciencia, antes del descubrimiento de esos libros, no podía ser más que un cúmulo de hipótesis, sin principios ni base sólida.[1]

Para mostrar de cuán diversos modos puede expresarse mitológicamente la misma idea, me he limitado a los nombres de la Aurora.[2] La Aurora es, en efecto, una de las fuentes más ricas de la mitología aria. Otra clase de leyendas que

1. Curtius admite la explicación que yo doy del mito de Dafne, viendo en él una aurora, pero añade: "¡Si pudiésemos ver siquiera cómo se ha trocado la aurora en laurel!" He explicado más atrás el influjo de la homonimia en el desarrollo de los mitos primitivos, y este es un nuevo ejemplo de ese influjo. La aurora se llamaba δάφνη, la ardiente; el laurel, cuya madera arde con facilidad, llevaba el mismo nombre. Más tarde, como solía suceder, se supuso que las dos cosas no formaban más que una, o tenían ciertas relaciones; ¿por qué, sino, debió decirse, tendrían nombres idénticos? Véase el *Etymologicum magnum*, págs. 250, 20; *δτυχμόγ εὔχαυσν ξύλον*; Hesychius *δαυχμόν εὔχαυστον ξύλον δάβνηζ*(léase *εὔχαυστον ξύλον δάβνηζ* léase *εὔχαυστον ξύλον, δάβνην*, Aherens, *Dial, graec.*, II, 532). Legerlotz, en el *Diario de Kuhn*, vol. VII, pág. 292. M. Müller, *Lecciones sobre la ciencia del lenguaje*, 2a. serie.

2. Para otro desarrollo de esa misma palabra Ahanâ, que conduce en último análisis al mito de Atena, véase *Lecciones sobre la ciencia del lenguaje*, 2ª serie.

personifican la lucha entre el invierno y el estío, la vuelta de la primavera, la renovación de la naturaleza, no es, en la mayoría de las lenguas, sino un reflejo y una amplificación de historias más antiguas que cuentan la lucha entre el día y la noche, la vuelta de la mañana y el renacimiento del mundo entero. Las historias de héroes solares que combaten en medio de la tempestad y del trueno contra las potencias de la oscuridad, están sacadas de la misma fuente. Las vacas, a que tantas veces se alude en los Vedas, que Vritra se ha llevado, y que ha recobrado Indra, son en realidad esas mismas vacas brillantes que la Aurora lleva a pastar todas las mañanas, y cuyas henchidas ubres envían a la tierra seca un fresco rocío fecundante, es decir, nubes; son a veces los días mismos, los días radiantes, que parecen salir uno a uno del sombrío establo de la noche, y ser llevados lejos de sus vastas dehesas por los sombríos poderes del Poniente. Para nosotros mismos, a quienes la filosofía ha enseñado que el *nihil admirari* es la más alta sabiduría, no hay ningún espectáculo más seductor que el de la aurora. Pero en otro tiempo la facultad de admirar era la mayor bendición concedida a la especie humana; y ¿cuándo podía admirar el hombre más profundamente, cuándo se sentía más feliz su corazón que al acercarse el "soberano de la luz, de la vida, del amor y de la alegría"?

La oscuridad de la noche llena el corazón humano de desaliento y de temor; un sentimiento de terror y de angustia hace temblar todos los miembros. El hombre, entonces, como un niño abandonado, conteniendo el aliento, clava los ojos con ansiedad en el Oriente, que oculta en sus profundidades la chispa sagrada, en ese punto del cielo donde ya se ha encendido tantas veces la llama que ilumina el mundo. Como el padre espera el nacimiento de su hijo, así el poeta observa con emoción la noche sombría, cuyas entrañas parecen estremecerse con el esfuerzo que hace para dar a luz su glorioso hijo, el sol del día. Las puertas del cielo parecen abrirse lentamente, y lo que se llama los brillantes rebaños de la mañana salen de sus oscuro establo para volver a sus pastos habituales. ¿Quién no ha visto la marcha gradual de esa radiante procesión, el cielo semejante a un mar lejano de donde se elevan olas de oro, cuando los primeros rayos surgen y se lanzan

como corceles resplandecientes que recorren en un instante todo el espacio hasta los mismos confines del horizonte, cuando las nubes empiezan a colorearse, proyectando cada una sobre sus hermanas más lejanas algo de su propio brillo? No es sólo el Este, sino el Oeste, el Sur y el Norte, es todo el templo del cielo el que se ilumina; y el piadoso adorador, para ponerse al unísono, enciende en el altar de su hogar su lucecita, y murmura palabras que no son más que una débil expresión de la alegría que se desborda de toda la naturaleza y de su propio corazón palpitante:

"¡Levántate! ¡Nuestra vida, nuestro espíritu ha vuelto! ¡Las tinieblas se han marchado! ¡La luz se acerca!"

Si los pueblos de la antigüedad llamaban a las luces eternas del cielo sus dioses, sus seres brillantes (deva), la Aurora debía ser la primera nacida entre las divinidades, Protogeneia, la más cara a los hombres, siempre joven y siempre fresca. Pero, si la Aurora era admirada sólo como un ser bueno, que despierta todas las mañanas a los hijos de los hombres, su vida debía parecer corta. Se disipa enseguida, y muere cuando el manantial de la luz envía su primer rayo a través de la bóveda del cielo. Nosotros no podemos imaginarnos ya el sentimiento con que la antigüedad miraba esos espectáculos de la naturaleza. Para nosotros, todo es una ley, un orden, una necesidad. Nosotros calculamos el poder de refracción de la atmósfera; nosotros medimos la duración posible de la aurora en todos los climas, y la salida del sol no nos asombra ya. Pero, si pudiésemos creer aún que hay en el sol un ser como nosotros, que hay en la aurora un alma abierta a la simpatía; si por un momento pudiésemos considerar aún esos poderes como personales, libres y adorables, ¿cuán diferentes no serían nuestros sentimientos al acercarse el día? Esa arrogante seguridad con que decimos: el sol *debe* salir, era desconocida de los primeros adoradores de la naturaleza; o si empezaban a ver la regularidad con que el sol y los demás astros cumplen su trabajo diario, los seguían tomando por seres libres, encadenados durante cierto tiempo y obligados a obedecer a una voluntad superior, pero seguros de elevarse como Heracles, a una gloria más alta al fin de sus trabajos. Cuando leemos en los Vedas: "¿Saldrá el Sol?

¿Volverá nuestra antigua amiga, la Aurora? ¿Serán vencidas por el dios de la luz las potencias de la Noche?", esas expresiones nos parecen pueriles. Pero no era así para los hombres primitivos. Cuando surgía el sol se admiraban de que, apenas nacido, fuese tan poderoso, y hubiese ahogado en la cuna, por decirlo así, a las serpientes de la noche. Se preguntaban cómo podía caminar por el cielo, por qué no había polvo en su camino,[1] por qué no se caía. En fin, le saludaban como lo hace el poeta mismo de nuestro tiempo: "¡Salud, conquistador que vienes del Oriente, para triunfar de la sombría noche!" La vista humana sentía que no podía soportar la majestad radiante del que todos llamaba "la vida, el aliento, el brillante padre y señor".

Así, la salida del astro era la revelación de la naturaleza; despertaba en el espíritu humano ese sentimiento de dependencia, de impotencia, de esperanza, de alegría y de fe en poderes superiores, que es la fuente de toda sabiduría y el origen de toda religión. Pero, si la salida del sol inspiró las primeras oraciones y trajo las primeras llamas del sacrificio, la puesta del sol fue el otro momento que conmovió más el corazón del hombre, que llenó su alma de una especie de recogimiento mezclado de temor. Las sombras de la noche se acercan; el poder irresistible del sueño se apodera del hombre en medio de sus placeres; sus amigos le abandonan, y en la soledad sus pensamientos se dirigen nuevamente hacia las potencias de lo alto. Cuando el día desaparece, el poeta se lamenta por la muerte prematura de su brillante amigo, y ve en esa breve existencia la imagen de su propia vida. El punto del lejano Occidente, por donde el sol se retira, se presenta a su espíritu como la morada adonde él mismo irá después de su muerte, adonde "sus padres fueron antes que él", y donde los hombres sabios y piadosos se regocijan en una "nueva vida con Yama y Varûna". Frecuentemente, al contrario, consideraba el sol, no como un héroe cuya vida es corta, sino como joven, inalterable, siempre semejante a sí mismo, mientras los hombres mortales pasan, generación tras generación. Y de ahí, por la simple fuerza del contraste, la primera

1. Cf. Henry Martín: *Le mystère des Bardes*, 1869, pág. 38.

revelación de seres que no envejecen ni declinan, de inmortales, de inmortalidad. Entonces el poeta suplicaba al Sol inmortal que volviese para conceder al durmiente una nueva mañana. El dios del día venía a ser el dios del tiempo, de la vida y de la muerte. ¿Qué sentimientos no debió despertar en el poeta soñador el Crepúsculo vespertino, el hermano de la Aurora, que renovaba con una luz más sombría las maravillas de la mañana? ¡Cuántos poemas debe haber inspirado en el lenguaje vivo de los antiguos tiempos¡ ¿Era la Aurora que venía aún a abrazar una última vez al que se había separado de ella por la mañana? ¿Era ella la diosa inmortal que volvía de continuo, mientras él, el mortal, el Sol, muere todos los días? ¿O era la amante mortal que daba un último adiós a su inmortal amante, abrasado, por decirlo así, en la misma hoguera que a ella debía consumirla, mientras que él se elevaría a la mansión de los dioses?

Supongamos estas sencillas escenas expresadas en el lenguaje de los tiempos antiguos, y nos encontraremos en presencia de una mitología llena de contradicciones y de inconsecuencias, donde el mismo ser aparecerá representado como mortal o inmortal, como hombre o como mujer, según los ojos del hombre cambiaban de punto de vista, y prestaban sus propios colores al juego misterioso de la naturaleza.

La historia de Urvasî y de Purûravas, uno de los mitos de los Vedas, expresa de un modo sumamente pintoresco esta relación de la Aurora y del Sol, este amor entre lo inmortal y lo mortal, así como la identidad de la aurora y del crepúsculo. Esos dos nombres Urvasî y Purûravas, no son, para los indios más modernos, sino nombres propios, y, aun en los Vedas, está casi enteramente borrada su significación primitiva. Hay en el *Rig-Veda* un diálogo entre Urvasî y Purûravas, en que los dos aparecen personificados del mismo modo que en la comedia mucho más moderna del poeta indio Kalidâsa. Primitivamente, sin embargo, Urvasî era una apelación, y significaba Aurora: he ahí lo que importa demostrar ante todo.

La etimología de Urvasî es difícil de encontrar. No puede admitirse que esta palabra haya derivado de u r v a por

medio del afijo sa,[1] porque no hay tal palabra u r v a, y porque los derivados en sa, como r o m a s á, y u v a s á, etcétera, tienen el acento en la última sílaba.[2] Yo acepto, pues, la explicación que dan comúnmente los gramáticos indios, los cuales derivan U r v a s î de u r u, ancho, εὐρύ y de una raíz a s, penetrar. U r u-a s î, por consiguiente, puede compararse con otra voz usada muy a menudo como epíteto de la aurora, u r û k î, femenino de u r u a k, que va lejos. Una de las particularidades más notables de la Aurora, y que la distingue de todos los demás habitantes del cielo, es que ocupa en un instante la vasta extensión celeste, y que sus caballos recorren, por decirlo así, con la velocidad del pensamiento, todo el horizonte. Por eso vemos que los nombres que empiezan por *uru* en sánscrito y εὐρύ en griego son casi invariablemente antiguos nombres mitológicos de la Aurora o del Crepúsculo. La Tierra reclama también, sin duda, este epíteto, pero en combinaciones diferentes de las que se aplican a la brillante diosa. Los nombres griegos de la Aurora son *Eurifaesa*, la madre de *Helios, Eurikide* o *Euripile*, hija de *Endimión, Eurimede*, mujer de *Glaucos, Eurinome*, madre de las *Carites*, y *Eurídice*, mujer de *Orfeo*. Desmostraremos más adelante que bajo este último nombre hay que ver un antiguo dios. En los Vedas el nombre de *Ushas* o *Eos* rara vez se mencionan sin alguna alusión a su esplendor difundido a gran distancia; así, encontramos estas expresiones: u r v i y â v i b h â t i, ella brilla ampliamente; u r v i y â v i k á k s h e, que mira lejos y a lo ancho; v a r î y a s î, la más anchurosa.[3] La luz del sol, al contrario, no se representa como extendiéndose mucho, sino más bien flechando lejos sus rayos.

Pero, además, de la etimología, hay otras indicaciones que nos inducen a suponer que Urvasî era primitivamente la diosa de la Aurora. V a s i s h t h a, aunque más conocido como el nombre de uno de los principales poetas de los Vedas, es el superlativo de v a s u, brillante, y, como tal, también uno de los nombres del sol. De esa suerte, expresiones que no se aplican propiamente más que al sol fueron transferidas al antiguo poeta. Se le llama hijo de Mitra y de Varûna, es decir, de la noche y del día, expresión que no tiene sentido más que aplicada a Vasishtha, el sol. Y como a este último se le llama frecuentemente hijo de la Aurora, se dice que Vasishtha, el poeta, debe su nacimiento a Urvasî (Rig-Veda, VII,XXXI, 11). Las particularidades que acompañan a su nacimiento nos recuerdan mucho las que concurren en el nacimiento de Afrodites, contado por Hesíodo.

En algunos pasajes del *Rig-Veda*, donde se presenta el nombre de Urvasî, vemos también que se le asignaban los mismos atributos y las mismas acciones que pertenecen por lo común a U s h a s, la Aurora.

De U s h a s se dice muchas veces que prolonga la vida del hombre, y lo mismo se dice de Urvasî (*Rig-Veda,* V, XLI, 19; X, XCV , 10). Hasta hay un pasaje (*Rig-Veda*, IV, II 18), en que Urvasî se emplea en plural en el sentido de varias auroras o varios días que prolongan la vida del hombre, lo que demuestra que no estaba aún enteramente olvidado el poder apelativo de la palabra. Se la llama también a n t a r i k s h a p r â, que llena el aire (epíteto ordinario del sol), b r i h a d d i v â, dotada de un esplendor poderoso (epítetos que recuerdan el radiante brillo de la aurora). Pero la mejor prueba de que U r v a s î era uno de los nombres de la aurora, es la leyenda de su amor por P u r û r a v a s, historia que no es aplicable más que al Sol y a la Aurora. No es menester demostrar que P u r û r a v a s es un nombre de héroe solar; P u r û r a v a s significaba lo mismo que πολυδεύκης, dotado de mucha luz. Aunque r a v a se dice generalmente de los sonidos, sin embargo, la raíz r u, que significaba primitivamente

1. Pânini, V, 2, 100.
2. Se pueden ver otras explicaciones del nombre de Urvasî en la edición que el profesor Roth ha hecho del Nirukta; y en el diccionario sánscrito publicado por él y por el profesor Boethling.
3. El nombre que más se acerca en griego a Urvasî parece ser E u r o p a, porque la *s* palatal se halla representada a veces por una π griega, como a *s* v a — La única dificultad es la ω larga en griego. Sin eso, Europa, arrebatada por el toro blanco (v r i s h a n, hombre, toro, garañón, palabra que en el Veda sirve de epíteto al sol frecuentemente, y s v e t a, blanco, otro epíteto que se aplica a la misma divinidad) y llevada sobre su lomo (porque el sol se representa a menudo marchando detrás o debajo de la aurora), transportada después a una lejana caverna (la oscuridad de la noche), y madre de *Apolo*, el dios de la luz del día o de *Minos* (Manu, un *Zeus* mortal), concordaría perfectamente con la diosa de la Aurora.

gritar, se aplica también al color,[1] en el sentido de un color subido o chillón como el rojo (cf. ruber, rufus, lit. rauda, antiguo alto alemán rôt, rudhira, ἐρυθρός, y también el sánscrito ravi, sol). Además, Purûravas se llama a sí mismo Vasishtha, palabra que es también uno de los nombres del sol, y es llamado Aida, hijo de Idâ, el mismo nombre que se da en otra parte a Agni, el fuego (*Rig-Veda*, III, 09, 3).

Pero volvamos a la historia de Urvasî.

Esa historia, bajo su forma más antigua, se encuentra en el brâhmana del Yagur-Veda, donde se lee:

"Urvasî, una especie de hada, se enamoró de Purûravas, el hijo de Idâ, y, cuando le encontró, le dijo: 'Abrázame tres veces al día, pero nunca contra mi voluntad, y que jamás te vea yo sin tus vestiduras reales; porque tal es la costumbre de las mujeres'. De esta manera vivió mucho tiempo con él, y tuvo de él un hijo. Entonces sus antiguos amigos, los Gandharvas, dijeron: 'Esa Urvasî vive desde hace mucho tiempo entre los mortales; hagamos que vuelva'. Y como hubiese una oveja, con dos corderos, atados a la cama de Urvasî y de Purûravas, los Gandharvas robaron uno. Urvasî dijo: 'Se llevan a mi queridito, como si yo viviese en un país donde no hay héroe ni hombre'. Robaron el segundo, y ella volvió a hacer reconvenciones a su marido. Entonces Purûravas miró y dijo: '¿Cómo la tierra donde estoy yo puede estar sin héroe ni hombre?' Y saltó desnudo, pareciéndole demasiado largo vestirse. En esto los Gandharvas enviaron un relámpago, y Urvasî vio vestir a su marido como con la luz del día. Entonces ella desapareció. 'Vuelvo', dijo, y marchó. Con el corazón lacerado lloró su amor perdido, y se fue cerca de Kurukshetra. Hay allí un lago llamado Anyatahplaksha, lleno de

1. Así se dice (*Rigv.*, VI, III, 6): el fuego chilla luz. sokhishâ rârapîti. Las dos Carites espartanas se llaman Κλητά (χλητά, incluta) y φαεννά, es decir, clara, que brilla claro (véase Sonne en el *Diario de Kuhn*, vol. X, pág. 363). En el Veda se dice del sol naciente que clama como un recién nacido (*Rv.*, IX, LXXIV, 5). El mismo Kuhn, evidentemente, ha comprendido mal mi razonamiento. Yo no derivo ravas de rap, sino que cito rap sólo para hacer comprender la estrecha relación que indica el lenguaje entre la altura del sonido y el brillo de la luz. Véase también Justi. *Orient und Occident*, vol. II, pág. 69, y Pausanias, III, 18, 7, Φαέννας y Κλήτας.

flores de loto; y, mientras el rey se paseaba por las orillas, las hadas jugueteaban en el agua bajo la forma de aves. Urvasî vio al rey, y dijo: 'Ese es el hombre con quien yo he vivido tanto tiempo'. Entonces sus amigas le dijeron: 'Aparezcamos delante de él'. Urvasî consintió, y aparecieron delante de él. El rey la reconoció, y dijo: '¡Ay, mujer mía!, ¡quédate, cruel! Crucemos algunas palabras. Si no decimos ahora nuestros secretos, no nos irá bien en lo sucesivo'. Ella le respondió: '¿Qué haría yo con tus palabras? Yo partí como la primera de las auroras. Purûravas, vuélvete. Yo soy tan difícil de coger como el viento'. El respondió con desesperación: '¡Entonces, que tu antiguo amigo caiga ahora para no volver a levantarse nunca; ¡Que se vaya lejos, muy lejos! ¡Que se acueste en el umbral de la muerte y que le devoren los ávidos lobos!' Ella le respondió: '¡Purûravas, no mueras!, ¡no caigas!, ¡que no te devoren los malignos lobos! No hay amistad con las mujeres, sus corazones son corazones de lobos. Cuando yo vivía entre los mortales bajo una forma diferente, cuando estuve contigo durante cuatro noches del otoño, comí un día un trocito de manteca y todavía me dura el placer'. Así acabó por dulcificarse su corazón, y dijo: 'Ven a mí la última noche del año; estarás conmigo durante una noche, y te nacerá un hijo'. El fue la última noche del año a las doradas mansiones, y, cuando estuvo solo, le dijeron que subiese, y entonces le enviaron a Urvasî. Ella le dijo entonces: 'Los Gandharvas te concederán mañana un don, elige'. El dijo: 'Elige tú por mí'. Ella respondió: 'Diles: que yo sea uno de vosotros'. A la mañana siguiente, temprano, le concedieron un don; pero, cuando dijo: '¡Que yo sea uno de vosotros!', le respondieron: 'El fuego sagrado, por medio del cual podría el hombre cumplir un sacrificio y hacerse uno de nosotros, no le es conocido aún'. Entonces iniciaron a Purûravas en los misterios de cierto sacrificio, y cuando lo hubo cumplido, se hizo uno de los Gandharvas."

He ahí la sencilla historia contada en los Brahmanas, con la intención evidente de encarecer la importancia del rito a que se alude; encendiendo fuego por la frotación es como Purûravas obtiene la inmortalidad.[1] Los versos citados en la

1. Kuhn, en el Ensayo titulado *Die Herabkunft des Feuers*, p. 76, da una

historia están tomados del último libro del *Rig-Veda*, donde, entre muchos restos extraños de poesía popular, hallamos un diálogo entre los dos amantes, consistente en diecisiete versos. El autor del Brâhmana no conoció más que quince, pero, en uno de los que él cita, dice Urvasî: "Yo partí para siempre, como la primera de las auroras". Este pensamiento revela en el espíritu del poeta un extraño vislumbre del antiguo mito, y nos recuerda las lágrimas que derramaba la madre de Memnón sobre el cadáver de su hijo, lágrimas que los poetas más recientes llaman aún el rocío de la mañana. En el cuarto verso, Urvasî, dirigiéndose a sí misma, dice: "Esta persona (es decir, yo), cuando estaba casada con él, ¡oh Aurora!, iba a su casa, y era abrazada por él día y noche". Dice también a Purûravas que él ha sido creado por los dioses para detener los poderes de la oscuridad (d a s y u h a t y â- y a), tarea invariablemente atribuida a Indra y a los demás héroes solares. En fin, los nombres mismos de las compañeras de Urvasî se refieren a la Aurora, y Purûravas dice: "Cuando yo, el mortal, estreché en mis brazos a esas ligeras inmortales, se desasieron temblando como corzas que se estremecen de miedo, como caballos que cocean contra el carro".

Ninguna diosa es llamada amiga del hombre tan frecuentemente como la Aurora. "Va a todas las casas" (*Rig-Veda*, I, 123, 4); "piensa en la morada del hombre" (I, 123, 1); "no desprecia al pequeño ni al grande" (I, 124, 6); "trae la riqueza" (I, 48, 1); "es siempre la misma, inmortal y divina" (I, 124, 4; I, 123, 8); "no envejece" (I, 113, 15); "es la diosa siempre joven, pero hace envejecer al hombre" (I, 67, 11). Así Purûravas llama a Urvasî "la inmortal entre los inmortales", y, en su último verso, se dirige a su amada en estos términos: "Yo, el Sol resplandeciente, tengo a Urvasî, la que llena el aire (de luz), la que extiende el cielo. ¡Ojalá caiga sobre ti la bendición de tu buena acción! ¡Vuelve; el corazón me abrasa!"

explicación muy interesante y muy ingeniosa de esa ceremonia. La introducción de esa ceremonia en el viejo rito primitivo de Urvasî y de Purûravas pertenece manifiestamente a una época posterior; se entrevé ahí una intención que no ha podido nacer más que en un pueblo deseoso de encontrar un sentido simbólico a todos los actos religiosos prescritos por su ritual tradicional.

Luego el poeta dice: "Así es como los dioses te hablaron, ¡oh hijo de Idâ!, para que tú, que estabas destinado a la muerte, pudieses llegar a ser esto (es decir, inmortal); tu linaje debería honrar a los dioses con sus ofrendas. Entonces tú también te regocijarás en el cielo".

A no dudar, hay que admitir que, aun en la época de los Vedas, los poetas ignoraban las significación primitiva de Urvasî y de Purûravas tanto como Homero la de los Titonos y aun de Eos. Para ellos, eran héroes, seres indefinidos, entre hombres y dioses. Pero, gracias a la filología comparada, el verdadero sentido de esas ficciones se desvela a nuestros ojos, a pesar de hallarnos mucho más lejos de la época en que fueron imaginados. Así como Wordsworth dice: "No sin alegría te veo subir al cielo en el brillo de tu desnudez, que ninguna niebla, ningún vapor vela", así la antigüedad hablaba aún del Sol desnudo y de la casta Aurora, que se tapaba la cara cuando veía a su esposo. Después que el Sol ha viajado por el mundo en busca de su amada, cuando llega al umbral de la muerte y va a terminar su solitaria vida, ella se le aparece de nuevo en el crepúsculo y le lleva a las doradas mansiones de los inmortales. El crepúsculo parece aquí identificado con la Aurora, como en Homero Eos comienza y acaba el día.[1]

He escogido este mito principalmente para mostrar cómo la poesía antigua no es más que el débil eco del lenguaje antiguo y cómo la historia tan sencilla de la naturaleza y de sus principales fenómenos fue la que inspiró al poeta primitivo, la que presentó a su espíritu ese claro y profundo espejo en que podía ver reflejarse todas las pasiones de su alma. Porque el corazón del hombre, mientras no conoce más que su propia amargura, permanece silencioso y sombrío. No cuenta su amor y sus penas. El dolor solitario puede tener su muda poesía, pero Mnemosine, la diosa pensativa del recuerdo, no es una musa, aunque sea la madre de las musas. Lo que da una voz al dolor del poeta y abre los labios de una

1. *Od.*, V, 390. Λλλ' ὅτε δή τρίτον ἦαρ εὐπλόχαμος τέλεσ' ἠώς . Para diferentes explicaciones de este verso y otros semejantes, véase Völcker: *Ueber homerische Geographie und Weltkunde*, Hannover, 1830, p. 31.

desesperación hasta entonces silenciosa, es la simpatía experimentada por el dolor ajeno. El poeta antiguo, si su pena era demasiado profunda y demasiado sagrada, si no podía compararla con los sufrimientos de ningún otro corazón humano, tenía al menos el corazón de la naturaleza, al unísono con el cual podía latir el suyo, y en cuyos mudos sufrimientos veía una noble imagen de lo que sentía y sufría en sí propio. Cuando, tras una oscura noche, reaparecía la claridad del día, pensaba en su propia luz, que nunca volvería ya a encenderse. Cuando veía al Sol besando el Rocío, pensaba en días y placeres pasados para siempre; cuando la Aurora temblaba, palidecía y se desvanecía; cuando el Sol parecía seguirla con la mirada y perderla tanto más cuanto más la buscaba con sus ojos centelleantes, una cara imagen surgía en su espíritu: recordaba su propio destino, y llegaba a olvidar sus angustias, mientras en palabras rítmicas contaba los amores del Sol y cómo había perdido el objeto amado. Tal fue el origen de la poesía. La caída de la tarde no dejaba de tener también su encanto propio y sus atractivos. Cuando, al fin de un triste día, el Sol parecía expirar en el lejano Occidente, buscando aún con los ojos a su oriental desposada, cuando de pronto se abrían los cielos y reaparecía la gloriosa imagen de la Aurora, con aquella su belleza a que la sombra de una tristeza crepuscular comunicaba un algo más conmovedor y profundo, ¿no tenía el poeta fija su mirada en el Ocaso hasta que el rayo postrero se hubiese desvanecido, y no dejaba ese rayo en su corazón, al desvanecerse, como un reflejo, como una chispa que encendía en él la esperanza de otra vida, donde volvería a encontrar lo que había amado y perdido en la tierra?

"En el Oriente sonrojado por la Aurora arde para el poeta una llama radiante, pero condenada a extinguirse al punto, y en esa llama se ha encendido mi alma muchas veces, cuando había cesado el cautiverio del sueño."

Hay mucho sufrimiento en la naturaleza para los que saben oír la queja de los dolores mudos, y esa tragedia –la de la naturaleza– es la fuente de todas las tragedias del antiguo mundo. La idea de un joven héroe, llámesele Balder, Sigfrido, Aquiles, Meleagro o Kéfolos, expirando en la flor

de su juventud, esa historia tan frecuentemente contada, localizada e individualizada, fue sugerida en el origen por el Sol muriendo al fin del día en todo el vigor de la juventud, herido por los poderes de la noche, o atravesado al fin de la estación por el aguijón del invierno. El destino fatal en cuya virtud esos héroes solares debían abandonar el objeto de su primer amor, serle infieles o sufrir la infidelidad suya, estaba tomado también de la naturaleza. Su suerte era inevitable: debían morir, ya por mano de sus parientes o de sus mejores amigos, ya por una traición involuntaria. El Sol abandona a la Aurora, muere al fin del día, obedeciendo a las leyes de un destino inexorable, y la naturaleza entera le llora; o bien el Sol de la primavera se casa con la Tierra, luego la abandona, se enfría, y, por fin, le mata el aguijón del invierno. Es una añeja historia, pero siempre nueva en la mitología y en las leyendas del mundo antiguo. Así, en el Edda escandinavo, Balder, el prototipo divino de Sigurd y de Sigfrid, es amado del mundo entero. Los dioses y los hombres, la naturaleza toda, cuanto crece y vive ha jurado a la madre no herir al brillante héroe. Sólo se ha olvidado al muérdago que no crece en la tierra, sino en los árboles, y una rama, que Hoder arroja a Balder por equivocación, le mata en el solsticio de invierno. "Así Balder yace en tierra muerto, y en torno de él se ven amontonadas espadas, hachas, azagayas y lanzas que los dioses, por divertirse, habían arrojado, sin consecuencias, contra Balder, a quien no hería ningún arma; pero en su pecho estaba hundida la rama fatal de muérdago, que Lok, el acusador, dio a Hoder, y que Hoder lanzó sin intención de hacer mal. Sólo contra el muérdago no tenía la vida de Balder hechizo que la defendiese."

Tampoco puede herir ninguna espada a Isfendiar, en el poema épico de Persia, el *Schahnameh*; pero debe matarle una espina, lanzada a su ojo, a guisa de flecha, por Rustem. Este, a su vez, no puede morir más que por mano de su hermano; Heracles, por el amor extraviado de su mujer; Sigfrid, por la solicitud inquieta de Krimhild o por los celos de Brunhild, a quien ha abandonado. No es vulnerable más que en un solo punto, como Aquiles, y allí es donde le hiere Hagen (la espina). Todos esos cuentos son fragmentos

de mitos solares. La naturaleza entera era dividida en dos reinos: el uno negro, frío, semejante al invierno y a la muerte; el otro brillante, cálido, lleno de vida, como el estío. Sigurd, el héroe solar del *Edda*, el descendiente de Odino, mata a la serpiente Fafnir, y conquista el tesoro sobre el cual había proferido su maldición Andvari, el enano. Es el tesoro de los Niflung's o Nibelungos, el tesoro de la tierra que los sombríos poderes de la noche y de la oscuridad se habían llevado como ladrones. Sigurd, que representa aquí el sol de la primavera, recobra el tesoro, y la tierra (como cuando Demeter recobró a su hija) se enriquece por un momento con todos los tesoros de la primavera.[1] Luego, según el *Edda*, Sigurd liberta a Brunhild, que había sido condenada a un sueño mágico, después de herirla Odino con una espina, pero que ahora, como la primavera después del sueño del invierno, renace a una nueva vida por el amor de Sigurd. Sigurd, el señor del tesoro (V a s u p a t i), obedece al poder de su destino. Promete su fe a Brunhild, y le da la fatal sortija que ha sacado del tesoro. Pero es forzoso que abandone a Brunhild, y, cuando llega al castillo de Gunnar, Grimhild, la mujer de Gunnar, le hace olvidar a Brunhild, y el héroe se casa con Gudrun, la hija de ella. Ya su carrera comienza a declinar. Está sujeto a Gunnar, y aun debe conquistar para él a su antigua esposa, Brunhild, que Gunnar toma por mujer. Gunnar Gjukason parece significar *oscuridad*, y toda la fábula significa así que la primera que se despierta y florece es arrebatada por Gunnar, como Proserpina por Plutón, como Sitâ por Râvana. Gudrun, la hija de Grimhild, recibe también a veces el nombre de su madre, sea que este nombre significase estío (cf. g h a r m a en sánscrito), o bien que designase la tierra y la naturaleza en la última parte del año; es hermano del sombrío Gunnar, y, aunque casada ahora con el brillante Sigurd, pertenece, por su parte, a las regiones tenebrosas. Gunnar, que ha obligado a Sigurd a cederle a Brunhild, trama ahora la muerte

1. Cf. *Rig-Veda*, V, 47, 1: "Prayungatî divah eti bruvânâ mahî mâtâ duhituh bodhayantî, âvivâsantî yuvatih manîshâ pitribhyah â sadane gohuvânâ". Sobre m a h î m â t â = m a g n a m a t e r, véase Grassmann, en el *Diario* de Kuhn, vol. XVI, p. 169. D u h i t u h b o d h a y a n t î, buscando o encontrando a su hija.

de su pariente, porque Brunhild ha descubierto en Sigurd su antiguo amante, y quiere vengarse. Hogni procura disuadir del asesinato a su hermano Gunnar; pero, al fin, el tercer hermano, Guthorn, mata a Sigurd dormido durante el solsticio de invierno. Brunhild le ha amado siempre, y, muerto su héroe, se consume, como Nanna, en la misma hoguera que Sigurd, colocándose una espada entre los dos amantes. Gudrun llora también la muerte de su marido; después le olvida, y se casa con Atli, hermano de Brunhild. Atli reclama entonces el tesoro de Gunnar y de Hogni, por derecho de su mujer, y, cuando ellos se niegan, los invita a ir a su casa, y los hace prisioneros. Gunnar se niega a descubrir el sitio en que está enterrado el tesoro, hasta que vea el corazón de Hogni, su hermano. Le llevan un corazón que tiembla, y dice: "Ese no es el corazón de mi hermano". Le llevan el verdadero corazón de Hogni, y Gunnar exclama: "Ahora yo solo sé dónde está el tesoro, y, antes que dejártelo, lo tendrá el Rhin". Atli entonces le ata, y le arroja a las serpientes. Pero él encanta a las serpientes tocando el arpa con los dientes, hasta que, al fin, una víbora se arrastra hacia él y le mata.

¡Qué de cambios se han introducido en este mito, cuando volvemos a encontrarle en el poema de los Nibelungos, tal y como fue puesto por escrito en Alemania a fines del siglo XII! Todos los héroes son cristianos, y han sido identificados con personajes históricos de los siglos IV, V y VI. Gunther es localizado en Borgoña, donde sabemos que en 435 fue rey un Gundicarius o Gundaharius; es el mismo que, según Casiodoro, fue vencido, primero por Aecio, y después por los hunos de Atila. A causa de esto, Atli, hermano de Brunhild, y segundo marido de Gudrun (o Krimhild), es identificado con Atila, el rey de los hunos (483); y aun el hermano de Atila, Bleda, se convierte en Blödelin, el primero que atacó a los borgoñones, y a quien mató Dankwart. Otros personajes históricos, que no tienen ningún precedente en el *Edda*, se ven arrollados por el torbellino de la historia popular. Así encontramos en los Nibelungos a Dietrich de Bern; no es otra cosa que Teodorico el Grande (454-525), que venció a Odoacro en la batalla de Ravena (la famosa Rabenschlacht), y vivió en Verona, en alemán Bern. Se ha reconocido

igualmente que Irenfried, el landgrave de Turingia que figura en el poema, era Hermanfried, rey de Turingia, casado con Amalaberge, sobrina de Teodorico. Pero la coincidencia más extraordinaria es la de Sigurd, el amante de Brunhild, identificado con Sigeberto, rey de Austrasia, que reinaba de 561 a 575, que se casó con la famosa Brunequilda, derrotó realmente a los hunos, y fue al fin asesinado, en las circunstancias más trágicas, por Fredegunda, la amante de su hermano Chilperico. Esa coincidencia entre el mito y la historia es tan grande, que ha inducido a algunos críticos evemeristas a derivar toda la leyenda de los Nibelungos de la historia austrasiana, y a hacer del asesinato de Sigeberto por Fredegunda la base del asesinato de Sigfrid o Sigurd por Brunhild. Pero es más fácil responder a esos evemeristas germánicos que a los antiguos evemeristas griegos; vemos, efectivamente, que Jornandes, cuya historia fue escrita veinte años, por lo menos, antes de la muerte del austrasiano Sigeberto, conocía ya a la hija del mítico Sigurd, Swanhild, nacida, según el *Edda*, después del asesinato de su padre, y matada después por Jörmunrekr, personaje que el poema ha hecho histórico bajo el nombre de Hermanicus, rey godo del siglo IV.

Apliquemos ahora a los mitos griegos la ley de formación gradual que hemos reconocido mediante el estudio de los mitos germánicos. Hay evidentemente hechos históricos alrededor de los cuales se ha cristalizado el mito de Heracles, sólo que no podemos determinarlos tan claramente como en el mito de los Nibelungos, porque no tenemos documentos históricos contemporáneos. Sin embargo, puesto que se presenta a Heracles como perteneciente a la familia real de Argos, puede haber habido un Heracles; puede ser hijo de un rey llamado Anfitrión, cuyos descendientes, después de un destierro temporal, hubiesen reconquistado la parte de Grecia sometida en otro tiempo a Heracles. Pero las tradiciones relativas a su nacimiento milagroso, a la mayoría de sus aventuras heroicas y a su muerte, distaban tanto de fundarse en hechos históricos como las leyendas de Sigfrid. En Heracles matando a la Hidra de Lerna y otros monstruos vemos reflejarse la imagen de Apolo délfico matando a la serpiente, o de Zeus, el dios del cielo brillante, con quien comparte Hércules los

nombres de Ideos, Olimpios y Pangenetor. Así como el mito de Sigurd y de Gunnar proyecta sus últimos rayos sobre los reyes de Borgoña, sobre Atila y sobre Teodorico, así también el mito del Heracles solar tuvo su realidad en algún príncipe semihistórico de Argos o de Micenas. Heracles pudo haber sido el nombre del dios nacional de los Heráclidas, y esto explicaría el odio que le profesa Here, cuyo culto florecía en Argos antes de la emigración doria. Lo que se decía en otro tiempo de un dios fue transportado a Heracles, el jefe de los Heráclidas, adoradores o hijos de Heracles, y, al mismo tiempo, algunos hechos locales e históricos, enlazados con los Heráclidas y sus jefes, pueden haberse mezclado al mito del héroe divino. La idea de Heracles, siervo de Euristeo, es de origen solar. Es la idea del sol encadenado a su trabajo, y cumpliendo su tarea en pro de los hombres, sus inferiores en fuerza y en valor.[1] Así trabaja Sigfrid para Gunther; Apolo mismo es por un año esclavo de Laomedonte. Eran expresiones exigidas por la ausencia de verbos más abstractos y familiares aun para los poetas modernos: "A este día conviene ese andar modesto, sometido a las cadenas que le atan al camino que Dios te ordena seguir".

La formación más reciente de la poesía épica y de la poesía trágica puede llevar impreso un carácter especialmente nacional: puede ser griega, india o germánica; puede tomar los diferentes colores y los diferentes calores de los cielos y de los climas; puede aún absorber muchos elementos fortuitos e históricos. Pero, si penetramos en su estructura íntima, y la analizamos, veremos que la sangre que circula por toda la poesía antigua es la misma sangre: es el antiguo lenguaje mítico. La atmósfera en que se desenvolvió la poesía primitiva de los arios era mitológica, y los que la respiraban no podían sustraerse a las influencias que la impregnaban.

Sabemos lo que los poetas griegos y teutónicos han hecho de sus héroes épicos; veamos ahora si el indio de tez bronceada

1. El Inca peruano Yupanqui se negaba a reconocer en el sol al creador de todas las cosas. Si fuese libre, decía, iría a visitar otras partes del cielo donde jamás ha estado. Se parece, decía el indio, a una acémila atada a un picadero, y que da siempre la misma vuelta. Garcilaso de la Vega, parte I, VIII, 8. Arosta, *Historia del nuevo orbe*, cap. V, Tylor. *Early history of mankind*, pág. 343. Brinten, *The myths of new world*, pág. 55.

supo envolver en vapores tan brillantes y tan coloreados las principales figuras de sus tradiciones míticas.

La historia de los amores de Purûravas y de Urvasî, por ejemplo, ha sido contada frecuentemente por los poetas indos. La encontramos en sus poemas épicos, en los Purânas y en la Brihat-Kathâ, *la gran historia*, colección de las leyendas populares de la India. Ha sufrido muchos cambios, y, particularmente en manos del poeta Kalidâsa,[1] se ha convertido en pretexto de una porción de combinaciones ingeniosas y de puras fantasías. Sin embargo, a pesar de todas esas transformaciones, reconocemos aún el lejano fondo en que reposan esas composiciones modernas, y podemos admirar la habilidad con que el poeta ha dado nueva vida y sentimientos humanos a los nombres marchitos de un lenguaje olvidado desde hacía mucho tiempo.

El primer acto comienza con una escena que se desarrolla en las montañas del Himâlaya. Las ninfas del cielo, en el momento en que volvían de una asamblea de los dioses, se han visto atacadas, y deploran la pérdida de Urvasî, arrebatada por un demonio. El rey Purûravas entra en su carro; se informa del motivo de su dolor, y se precipita tras las huellas de la ninfa para libertarla. A poco reaparece, después de haber vencido al raptor, y devuelve a Urvasî a sus compañeras celestes. Pero, cuando llevaba en su carro la ninfa a sus amigas, se prenda de ella, y ella de él. Explica así cómo la vio reponerse lentamente de su espanto:

"Cual se ilumina la noche, al salir de su oscuridad la luna; cual las estrellas, esas antorchas de la noche, traspasan las más densas tinieblas con su resplandor centelleante, así se ve libre ese cuerpo tan gracioso de su profundo desvanecimiento, como el Ganges, enturbiado por los desprendimientos de sus ribazos, torna a su primera limpidez."

Llegado el instante de la separación, Urvasî desea volverse para ver otra vez a Purûravas. Pretexta "que se ha enredado la corona en una rama de liana", y, fingiendo desasirse, llama

1. El profesor Wilson ha dado, en su *Teatro indio*, la primera traducción de esa obra, traducción que es verdaderamente de una forma admirable. El original se ha publicado primero en Calcuta; y ha sido después reimpreso varias veces. La mejor edición es la publicada por el profesor Bollensen.

en su auxilio a una de sus amigas. Su amiga le contesta sonriendo:

"¡Es que me pareces ya muy difícil de desasir!"

La mirada de Purûravas encuentra entonces la de Urvasî, y el rey exclama:

"¡Oh liana!, buen servicio me haces, poniendo por un momento un obstáculo a su partida; gracias a ti, esa ninfa de ojos hechiceros, volviendo la cabeza, me ha dejado ver nuevamente el perfil de su rostro."

En el segundo acto encontramos al rey en Allahabad, su residencia. Se pasea por el jardín del palacio, acompañado por un brahmán, que, en el drama indio, representa el papel de un bufón. Ese brahmán sirve también de confidente al rey, y conoce su pasión por Urvasî; pero teme tanto descubrir lo que debe permanecer secreto para todo el mundo en la corte, y singularmente para la reina, que se oculta en un templo poco frecuentado por la multitud. Allí le descubre una criada de la reina, y, "como un secreto puede permanecer en su corazón más que el rocío de la mañana sobre el césped", la criada consigue pronto saber de él por qué el rey está tan cambiado desde el día en que venció a los demonios, y va a llevar esa noticia a la reina. Entre tanto llega el rey, que exhala su desesperación:

"Busco la soledad, dice; y la belleza de estos jardines, lejos de consolarme, aumenta mi sufrimiento: es para mí lo que es para un hombre, que lucha contra un río, el encuentro de una corriente impetuosa y contraria."

Pero Urvasî, a su vez, está enamorada de Purûravas, y la vemos de pronto atravesar los aires, con su amiga, para descender cerca del rey. Las dos ninfas son invisibles para él en un principio, y de ese modo le oyen expresar su amor y quejarse. Urvasî escribe entonces un verso en una hoja de abedul, y deja caer la hoja cerca del que ama. Luego su compañera se hace visible, y, por fin, ella misma se presenta al rey. Pero al cabo de un rato un mensajero de los dioses va en busca de las ninfas, y Purûravas se queda solo con su confidente. Busca la hoja en que Urvasî le había hecho la primera confesión de su amor; pero ha desaparecido: el viento se la ha llevado.

"¡Viento afortunado del Malaya! (exclama él). ¡Oh tú,

amigo de la primavera, arrebata a las lianas su polvo embalsamado, recogido en las flores; pero, ¿qué necesidad tenías de ese caro testimonio de amor, de esas líneas escritas por su mano, que eran todo mi bien? Tú sabes que un amante, atormentado por el amor, si no le alienta la esperanza de un inmediato éxito, se entretiene con cien ilusiones semejantes, que sostienen su ánimo."

Pero lo más grave es que la hoja es recogida por la reina, que va al jardín en busca del rey. Hay allí una querella conyugal, y al cabo de un instante, Su Majestad sale irritada, "furiosa como un río en la estación de las lluvias". El rey es doblemente desgraciado, porque aunque ama a Urvasî, profesa a la reina una deferencia respetuosa. Por fin se retira con estas palabras:

"¿Cómo? ¡El día ha llegado a la mitad de su carrera! Así veo al pavo real, abrumado por el calor, echarse al lado de la fresca cisterna, abierta al pie de los árboles; a las abejas introducirse en las flores del karnikâra, cuyos cálices han entreabierto; al pato, abandonando el agua caldeada, nadar a la orilla en medio de los campos de los lotos, y al loro, sediento, pedir agua a gritos en su jaula, colocada bajo las risueñas bóvedas de follaje."

Al principio del tercer acto sabemos lo que sucedió a Urvasî después de ser llamada al cielo de Indra. Tenía que representar en presencia de Indra; figuraba la diosa de la belleza, que elige a Vishnú por marido. Purushottama es uno de los nombres de Vishnú, y la pobre Urvasî, cuando llega el momento de declarar que ama, olvidando su papel, en vez de decir: "Amo a Purushottama", exclama: "Amo a Purûravas". El autor de la obra se exasperó tanto por esa equivocación, que lanzó una maldición contra Urvasî, condenándola a perder la ciencia divina; pero, cuando acabó la representación, Indra vio a la joven, que se había retirado aparte, avergonzada y desconsolada. El mortal de quien se había enamorado, dijo él a la ninfa, había sido su amigo en la hora del peligro; la había ayudado en sus luchas contra los enemigos de los dioses; era, pues, cosa de reconocer los servicios hechos; podía ir a unirse al rey y permanecer a su lado hasta "que viese al hijo que ella le daría".

Sigue una escena en el jardín del palacio. El rey ha estado ocupado en los asuntos públicos y, al acercarse la noche, va a retirarse a sus habitaciones privadas.

"Gracias a los asuntos (dice) que han distraído mis enojos, no he sentido pasar el día con una pena extraordinaria; pero ¿cómo voy a pasar sin distracción esta noche de largas vigilias?"

Un mensajero viene a decirle, de parte de la reina, que ésta desea ver al rey en la azotea del palacio. El rey obedece; sube las gradas de cristal en el momento en que la luna va a salir por el Oriente, ya enrojecido. Mientras espera a la reina admirando aquella hermosa noche, despiértanse de nuevo en su alma los deseos que le había inspirado Urvasî.

"La pena de mi corazón es violenta; mas, así como peñascos desiguales, estrechando la corriente de un río, aumentan su impetuosidad, así el obstáculo opuesto a mi unión con ella produce un efecto semejante sobre mi amor."

De pronto entra Urvasî en un carro celeste, acompañada de su amiga. Son aún invisibles, y escuchan al rey; pero, en el momento en que Urvasî va a alzar su velo, aparece la reina. Está vestida de blanco, sin ningún adorno, y viene a recuperar el corazón de su marido por el voto que hace.

El rey.— "La túnica blanca, que es su único vestido, esas *mangalas* que constituyen todo su adorno, su frente coronada de verdes hierbas, su continente despojado de fausto y orgullo, como prescribe su voto, todo me anuncia en su persona sentimientos que me son favorables."

. . . .

La reina.— "Querido señor, tengo que cumplir a vuestra vista un voto de cierta especie, y necesito rogaros que os resignéis un instante a esta molestia."

El rey.— "¿Qué nombre se da a ese voto de la reina?"

La reina dirige una mirada a su criada, que responde: "Se llama la reconciliación de la mujer con su esposo".

El rey prosigue, dirigiéndose a la reina: "Con voto semejante fatigas día y noche tu cuerpo tan tierno como el tallo del loto. ¿Cómo a esta hora en que, consumido por el deseo, anhelo obtener mi perdón de ti, eres tú, noble dama, la que

vienes a pedir para ti misma ese perdón a un amante esclavo tuyo?"

La reina.– "Maravillosa es la virtud de este voto, puesto que ya, señor, os inspira tanta compasión por mí."

La reina cumple entonces su voto solemne; haciendo su reverencia al rey, con las manos juntas y el cuerpo inclinado, exclama:

"¡Tomo por testigos de mi reconciliación con mi esposo a esos dioses, cuya unión consuma el cielo en este instante! Yo no pongo ya impedimento a que mi noble esposo viva casado con aquella que posee su amor, y que desea unirse a él como mujer."

El Brahmán, confidente del rey, bajo a Purûravas: "El culpable que se escapa, antes de que le corte la mano como merecía, está firmemente decidido a no volver a correr semejante riesgo". Alto: "¡Cómo reina! ¿Es que Su Majestad no poseería ya vuestro amor?"

La reina.– "¡Hombre de poco seso! Yo deseo la felicidad del rey a costa de mi propia felicidad; juzga ahora por eso si es amado o no."

El rey.– "Tú puedes, celosa, darme a otra o tenerme por esclavo; pero yo estoy lejos de ser para ti, mujer desconfiada, lo que crees injustamente que soy."

La reina.– "¡Sea! He cumplido, según las prescripciones, el voto por mi reconciliación con mi esposo. Sígame mi cortejo; vámonos."

El rey.– "Te vas, abandonando a un hombre que no ha vuelto aún completamente a tu gracia."

La reina.– "Nada me queda ya que hacer aquí en cuanto al perfecto cumplimiento de mi voto." Váse con su cortejo.

En esta escena de reconciliación conyugal, la reina tiene un papel tierno y conmovedor que sorprende en un drama donde se pinta la vida del Oriente; pero lo que hace algo menos interesante el carácter del rey es que, en el momento mismo en que acaba de protestar contra ese sacrificio, aparece Urvasî. Presente, aunque invisible, ha oído toda esa conversación, y ahora se acerca al rey por detrás, y le tapa los ojos con las manos.

"Debe ser Urvasî (dice el rey). ¿Cómo hubiese podido el

contacto de otra mano hacer correr tal estremecimiento de placer por todos mis miembros? El loto de *Kumuda* no florece a los rayos del sol como se abre a la dulce luz de la luna."[1]

Urvasî, toma en serio la renuncia de la reina, y reclama al rey por esposo. Su amiga se despide; ella se queda con el rey como su mujer adorada.

"¡Qué culpable soy! (exclama). ¡Haber podido yo, gran rey, causarte tan largas penas!"

El rey.– "No digas eso, hermosa mía. Lo que es una pena por el momento suele ser una alegría después de transcurrido un año: el viajero a quien ha abrasado los rayos del sol, sabe gozar mejor del placer que da la sombra de un árbol."

El acto siguiente es la perla de la obra, aunque sea bastante difícil comprender cómo podía representarse sin un aparato escénico, para el cual apenas bastarían los recursos de los mejor montados de nuestros grandes teatros. Es un intermedio lírico, cuyo estilo difiere sensiblemente del resto de la obra. Está todo en verso, y en versos escritos en los metros más perfectos y más refinados. Además, no está escrito en sánscrito, sino en p r â k r i t. El prâkrit ha sido durante cierto tiempo la lengua vulgar de la India; es más pobre de formas que el sánscrito, pero más dulce al oído. Algunas de las estrofas parecen cantos destinados a ser ejecutados por un coro, y las indicaciones escénicas dadas por los manuscritos tienen un carácter tan técnico, que es sumamente difícil interpretarlas con exactitud.

Tenemos primero un coro de ninfas que deploran el destino de Urvasî. Ella vivía con el rey, bajo las bóvedas de un bosque, en una felicidad cuya dulzura nada turbaba; pero "el santo rey contempló un momento a una joven ninfa, llamada Udakaravatî, cuando a orillas del Mandâkinî jugaba en un arenal. Aquella mirada hirió en lo vivo a mi querida compañera Urvasî... Rechazando las disculpas de su esposo, con el

1. Se alude aquí a una leyenda muy conocida. Hay, según los poetas, un loto que abre su corola a la venida del sol, y la cierra durante la noche, mientras que otra especie de loto, cara a la luna, abre su flor durante la noche, y la cierra durante el día. Nosotros tenemos un mito semejante relativo a la margarita, d a y s i, en anglo-sajón d æ g e s e â g e, "el ojo del día", la flor predilecta de Wordsworth.

espíritu extraviado por la maldición del maestro, quiso penetrar en el bosque de Kumâra, olvidando que su acceso estaba vedado a las jóvenes por el mismo dios; pero, apenas puso en él el pie, su persona quedó súbitamente metamorfoseada en liana a la orilla misma del bosque"

Se oyen en el aire voces lastimeras que deploran la separación de los dos esposos; luego se ve entrar al rey. Sus facciones delatan la locura; sus vestidos están en desorden. El teatro representa una selva virgen, poblada de elefantes, de gamos, de cisnes y de pavos reales; el cielo se cubre de nubes. Hay también peñascos y cascadas, relámpagos y lluvia. El rey se precipita locamente hacia una nube, que toma por un demonio raptor de su amante:

" ¡Ah cruel demonio, detente!, ¡detente! ¡Adónde vas a llevar a mi amada?" Mira.

" ¡Cómo! ¿Desde la cumbre de la montaña se lanza a los cielos y hace caer sobre mí una lluvia de flechas?"

Coge un terrón, y corre como para dar al fantasma. Mientras él pasea sus miradas de uno a otro lado, el coro canta lo siguiente:

"Llevando en su corazón el sentimiento por la pérdida de la compañera que le han arrebatado, un joven cisne, agitando las alas, se abandona a su dolor en el más bello de los lagos, y de sus ojos brota un torrente de lágrimas."

El rey prosigue entonces con voz quejumbrosa: " ¡Cómo! Es una nueva nube, armada de relámpagos y rayos; no es un cruel demonio. ¡Es un arco iris, que se extiende a lo lejos, y no es verdaderamente un arco de guerra! Es una lluvia penetrante, y no una granizada de flechas. ¡Es el relámpago que fulgura como la piedra de ensayar el oro, y no es mi querida Urvasî!"

Esos lamentos y esos sueños de su delirio son interrumpidos por cantos, de que es muestra el que se acaba de citar; el coro lamenta en ellos la desgracia de los amantes violentamente separados. Para dar una idea exacta de la belleza de este conjunto, habría que citar pasajes mucho más extensos de lo que es posible aquí; pero no podemos resistir el placer de presentar aún algunos.

" ¡Oh ventura! ¡Un consuelo viene a recompensar mis afanes! Ese joven banano, con sus flores de húmedos cálices, orlados de un pálido rojo, recuerda a mis miradas los ojos de mi amante, henchidos de lágrimas de cólera."

Se dirige a diferentes aves, y les pregunta si han visto sus amores; interroga al pavo real, "el ave de cuello azul sombrío y ojos de azabache"; al cuco, "a quien los amantes creen un mensajero de amor"; a los cisnes, "que abren las alas para volar hacia el Norte, y cuyo elegante movimiento deja adivinar que han visto esa belleza"; en fin, el k a k r a v â k a, "un ave separada también de su compañera durante la noche"; pero ninguna responde. Ni ellos, ni las abejas que murmuran bajo los pétalos del loto, ni del elefante real, tendido con su compañera a la sombra del *kadamba*, nadie ha visto a la que ha perdido.

" ¡Ah! He aquí la montaña que se llama la montaña de la perfumada cima; es deliciosa entre todas, y cara a las ninfas del cielo. Quizás encontraré a mi encantadora Apsara en la región que se extiende a sus pies.– ¿Cómo? el día se oscurece... ¡Bien! veré a la luz de los relámpagos. ¡Pero qué! por mi mala suerte todas las nubes que se elevan están vacías de truenos. Sea como sea, no quiero volverme sin haber visitado esa montaña."

El coro.– "Desgarrando la tierra con sus uñas, tenaz, engolfado en su obra, ¡ved! el jabalí furioso anda de acá para allá por las espesuras del bosque."

El rey.– "Monte de anchas cumbres, ¿anda encorvada en el seno de tus bosques, por tus gargantas mismas, mi encantadora esposa de hermoso pecho, esa ninfa tan bien dotada como la esposa del amor?

" ¡Cómo! guarda silencio; temo que no haya oído a causa de la distancia; voy, pues, a aproximarme, y dirigirle la pregunta más de cerca.

" ¡Montaña arrebatadora por las dulces canciones de los Kinnaras, monte en cuya cumbre brilla una garzota de varias especies de flores, y que ves tus límpidas cascadas romperse en un suelo de cristal, muéstrame a la amada de mi corazón! Soberana de todas las montañas, ¿has visto en esta encantadora selva a la que se halla separada de mí, a esa arrebatadora ninfa, bella en toda su persona? Di: ¿la has visto?"

Un eco repite lo que él dice; el rey escucha, y exclama gozoso:

"¿Cómo 'visto'? me responde. Entonces puedo verla; ya miro."

Se vuelve a todas partes; luego dice con tristeza:

"¡Ay! No era sino un eco de mis palabras, que salía de las entrañas de una caverna."

Se desvanece, se rehace, se sienta, y dice con desmayo:

"¡Ah! estoy rendido; voy a respirar un instante la brisa de las ondas a la orilla de ese río de la montaña... Siento una especie de voluptuosidad contemplando esa corriente enturbiada por las lluvias. ¿A qué se debe esto? A guisa de cejas graciosamente arqueadas, el río tiene esas ondas; por cinturón, esa bandada de espantadas aves; arrastra su espuma como ropaje henchido por la ira; anda oblicuamente, dando sacudidas en torno de las peñas, sobre las cuales salta aquí y allí. No cabe duda: es mi celosa convertida en río. Bien. Ahora se trata de aplacar su enojo. Devuélveme tu favor, amada, hermosa mía, que aspiras a precipitarte en el lecho del río de los dioses, cuyas aves quejumbrosas he espantado, y que oyes a las tribus de abejas zumbar en tus orillas..."

El rey invoca igualmente, y sin más resultado, al rey de las gacelas, y va a abandonarse a la desesperación, cuando encuentra una piedra preciosa de un brillo rojo: es la piedra que, por su poderosa virtud, debe devolverle su amante. La tiene en las manos, y abraza a la vid, que torna a ser Urvasî. El rey coloca el rubí sobre la frente de Urvasî; el rey y su celeste compañera parten de nuevo para Allahabad.

"Condúceme a mi palacio, dice el rey, sobre la nube nueva que se mueve con el suave balanceo de los carros celestes, que se empavesa con los esplendores del aire a guisa de banderas, y que el arco iris de la estación primaveral embellece con sus variados colores."

El quinto y último acto empieza con un infortunio. Un buitre se ha llevado el rubí, tomándole por un trozo de carne. Se da a todos los cazadores de la ciudad y de los contornos la orden de disparar sobre el ladrón; y, al cabo de un momento, un guarda trae la joya y la flecha que ha matado al buitre. Según una inscripción que en ella se descubre, la flecha pertenece a Ayus, hijo de Urvasî y de Purûravas. El rey no sospechaba que Urvasî le hubiese dado nunca un hijo, y manifiesta su sorpresa. En eso entra una mujer anacoreta, acompañada de un mancebo que lleva un arco en la mano: es Ayus, el hijo de Urvasî, que su madre había confiado al piadoso asceta Kyavana. Este, después de haberle criado en el bosque, le restituye ahora a su madre. El monarca reconoce en seguida a Ayus por hijo suyo. Urvasî llega también para abrazarle.

"Le devora con la mirada, y las palpitaciones de su seno desgarran el velo que la cubre."

Pero ¿por qué ha ocultado el nacimiento de su hijo? ¿Y por qué se la ve ahora deshacerse en lágrimas de repente? Ella misma lo explica:

"¡Escúcheme el gran rey! En otros días, cuando tú me robaste el corazón, noble príncipe, y cuando la maldición del maestro turbó mi alma, Indra me permitió abandonar el cielo para unirme a ti; pero señaló un plazo para esta ausencia... 'Volverás (dijo) a mi corte tan pronto como el santo rey, mi fiel amigo, haya visto con sus ojos el semblante de un hijo nacido de vuestros amores.' Así, el temor de verme separada de tu majestad y el deseo de una unión más larga, me indujeron a llevar a mi hijo recién nacido a la ermita del venerable Kyavana, donde le confié a las manos de la noble Satyavatî. Pero hoy que ella dice: 'Se ha hecho capaz de ser la alegría de su padre'; hoy que me dice: 'Devuelvo Ayus a su madre', ¿cómo puedo permanecer más tiempo con tu majestad?"

El rey cae desvanecido, y, cuando vuelve en sí, exclama:

"¡Ah destino! Tú no puedes conceder la felicidad sin envenenarla al punto. Cuando yo estaba tan gozoso de verme con un hijo, esta cruel separación cae ahora sobre mí como el fuego del trueno sobre un árbol, a quien el agua de las lluvias nuevas empezaba a curar de los sufrimientos del estío."

Urvasî.– "¡Qué desgraciada soy! Temo que, al verme partir para tornar al cielo, una vez terminada la primera educación de nuestro hijo, te figures que yo me alegro de haber concluido mi papel aquí abajo, y que deseo abandonarte."

El rey.– "No hables así, hermosa mía. La necesidad

puede someternos a la voluntad de alguien más poderoso que nosotros, mas no hacernos fácil la separación de lo que amamos. Obedece la orden de tu señor; yo, desde hoy, cuando haya confiado el imperio a tu hijo, me iré a habitar en medio de los rebaños de gacelas que vagan por los bosques."

Se hacen preparativos para la inauguración del nuevo reinado, cuando aparece otro *deus ex machina*, Narada, el mensajero de Indra:

Narada.– "¡Gloria, gloria al soberano del mundo!... Oye las instrucciones del gran Indra. Habiendo adivinado por el poder de su visión que habías decidido irte a vivir en medio de los bosques, me envía a decir a tu majestad estas palabras... Aquellos cuyas miradas abarcan los tres mundos le han participado que dentro de poco debía encenderse una guerra entre los demonios y los dioses; y, como sabe que tú eres un aliado experto en la guerra, no quiere que depongas las armas, sino que te da a Urvasî por legítima esposa todo el tiempo que pueda durar tu vida."

Después de esto, las cosas acaban a satisfacción de todos. Bajan del cielo ninfas con un vaso de oro que contiene el agua del Ganges celeste, con un trono y otros presentes de los inmortales. Se consagra al joven príncipe como asociado al imperio, y todos juntos van a ofrecer sus homenajes a la reina, que tan generosamente había renunciado sus derechos en favor de Urvasî, la ninfa celeste.

Admiramos, pues, aquí, plenamente abierta, la flor cuyo tallo hemos visto en los Purânas y en el Mahâbhârata, cuya raíz hemos buscado en los Brâhmanas y en el Veda, y cuya semilla se oculta en lo más profundo de esa capa fecunda del lenguaje primitivo de donde han sacado su fuerza y su savia todos los dialectos arios.

Mr. Carlyle ha penetrado profundamente en el corazón mismo de la mitología cuando dice: "Así, aunque la tradición pueda no tener más que una raíz, crece como una higuera de los banianos, y llega a formar un laberinto de árboles que se extiende por encima de todo". Las raíces de todas las historias de Purûravas y Urvasî eran esas cortas expresiones proverbiales a que son afectos los dialectos antiguos: "Urvasî ama a Purûravas", queriendo decir "sale el sol"; "Urvasî ve

desnudo a Purûravas", queriendo decir "se ha desvanecido la Aurora"; "Urvasî vuelve a encontrar a Purûravas", queriendo decir "el sol se pone". Los nombres de Purûravas y de Urvasî son de formación india; por lo mismo, no podemos encontrarlos idénticos en los demás dialectos arios. Pero las mismas ideas aparecen en el lenguaje mitológico de Grecia. Uno de los numerosos nombres de la Aurora en Grecia era Eurídice. El nombre de su marido es inexplicable en la lengua clásica, como muchas palabras griegas; pero Orfeo es la misma voz que la sánscrita R i b h u o A r b h u; esa voz, más conocida como el nombre de los R i b h u s, se empleaba en los Vedas como un epíteto de Indra y como un nombre del Sol. La historia primitiva era, pues, esta: "Eurídice es mordida por una serpiente (es decir, por la Noche); muere, y baja a las regiones inferiores. Orfeo la sigue, y obtiene permiso para llevársela, a condición de no mirar hacia atrás. Adquiere ese compromiso, y se aleja del mundo inferior; Eurídice va detrás, mientras él se eleva; pero, impulsado por la duda o por el amor, él mira en torno suyo". Así, el primer rayo del sol mira a la aurora, y la aurora desaparece. Puede haber habido un antiguo poeta llamado Orfeo, porque los antiguos poetas amaban los nombres solares. Pero, haya existido o no ese poeta, es seguro que la historia de Orfeo y Eurídice no fue sacada de un suceso real, ni inventada sin causa determinante. En la India también el mito de los R i b h u s ha tomado un color local e histórico por una simple semejanza de nombres. Una tribu llamada Bribu (*Rig-Veda*, VI, XLV, 31-33)[1] fue admitida en la comunidad brahmánica. Eran carpinteros, y evidentemente habían hecho servicios materiales a la familia de un jefe védico, Bharadvâga. Como no tenían dioses védicos, se les dieron los Ribhus, y se atribuyeron a esos dioses muchas cosas que en el origen habían sido atribuidas solamente a los Bribus mortales. Esas realidades históricas no se prestarán nunca a un análisis mitológico, mientras que las realidades verdaderamente mitológicas responden enseguida, si sabemos interrogarlas. Hay una gramática por medio de la cual ese antiguo dialecto puede ser traducido al lenguaje común de los arios.

(1) Esto explica el pasaje de Manú, X, 107, y muestra cómo debe ser corregido.

Tenemos que ceñirnos; pero nos cuesta trabajo abandonar este asunto. Sucede aquí lo que en la bóveda, donde cada piedra, tomada aisladamente, tiende a caer, mientras que el conjunto del arco resistiría a la presión más fuerte. Estudiemos, pues, otro mito. El sol y la aurora, como hemos visto, han sugerido tantas expresiones de amor, que podemos preguntarnos si las naciones arias, antes de separarse, conocían al más antiguo de los dioses, al dios del Amor. ¿Era adorado Eros en esa lejana ápoca de la historia primitiva? ¿qué significa el nombre que le daban los arios?

Según la etimología ordinaria, Eros deriva de una raíz sánscrita v r i o v a r, que significa elegir, preferir. Si el nombre del amor se hubiese formado en una sociedad de civilización más adelantada, en nuestros salones y nuestros bailes, sería explicable tal etimología; pero seguramente la idea de pesar, de comparar y de elegir con prudencia, no puede haber sido para un corazón fuerte y sincero la nota principal del amor. Figurémonos, en lo posible, los sentimientos sanos y vigorosos de una raza joven de hombres, libres de seguir los impulsos de su corazón, de hombres a quienes no encadenan las reglas y los prejuicios de una sociedad refinada, y guiados sólo por las leyes que la naturaleza y las gracias han grabado en todo corazón humano. Figurémonos esos corazones inflamados súbitamente por un sentimiento hasta entonces desconocido, por un impulso que ni siquiera sabían nombrar. Si deseaban darle un nombre, ¿dónde podían buscarle? ¿No era el amor para ellos como un despertar? ¿No era como una aurora que brillaba sobre sus almas con un esplendor celeste, que penetraba sus corazones de ardiente calor, que purificaba todo su ser como una fresca brisa, y que iluminaba el mundo en torno de ellos como una nueva luz? Si era así, no había más que un nombre que pudiesen darle, no había más que una comparación para expresar el brillo que delata la aurora del amor; era el arrebol del amanecer, la salida del sol. "Ha salido el sol", decían ellos, cuando nosotros decimos: "Yo amo".– "El sol se ha puesto", decían, cuando nosotros decimos: "Yo he amado".

Para adivinar esto nos hubiese bastado desasirnos de las cadenas de nuestro moderno lenguaje; es, por otra parte, una

conjetura que el análisis del lenguaje antiguo confirma cumplidamente. El nombre de la Aurora en sáncrito es U s h a s, idéntico al griego Εωϛ : esas dos voces son voces femeninas. Pero los Vedas conocen también una Aurora masculina, o, más bien, un Sol naciente (a g n i a u s h a s y a, Εψσϛ). Sentado esto, se inclinaría uno a creer, al pronto, que Ushas podría haber tomado en griego la forma de Ερωϛ . La *s* se convierte a menudo en *r*; es una regla general en sánscrito que *s*, seguida de una letra media, se trueca en *r*. En griego tenemos las formas laconias en σρ en vez de σϛ ; en el latín antigüo una r entre dos vocales equivale a menudo a una s (a s a – a r a). La misma voz Ushas ha tomado en latín la forma de A u r o r a, que deriva de un intermediario a u r o s, a u r i s, como F l o r a de f l o s, f l o r i s.

Pero, por plausibles que puedan parecer tales analogías, es hacerse ilusiones creer que pueden bastar al filólogo que practica severamente el método comparativo para demostrar el tránsito de una *sh* sánscrita a una *r* griega. Jamás se ha encontrado aún una *sh* sánscrita, entre dos vocales, que esté representada por una *r* griega. Por consiguiente, Eros no puede ser Ushas.

Y, sin embargo, el nombre de Eros era en el origen el de un sol naciente. Al sol se le llama a menudo en los Vedas el caballo corredor, el veloz corcel, o simplemente el caballo. En la mitología más humanizada de Grecia, y también en varios lugares de los Vedas, se le representa de pie en su carro, tirado, en los Vedas, por dos, siete o diez caballos; y en griego tenemos también la cuádriga del sol:

Αρματα μὲν τὰδε λαμπρὰ τεθρίππων.
Ηλιωϛ ἤδη λάμπει χατὰ γῆν.

(Euríp., *Ion*, 82,83).

A esos caballos se les llama H a r i t a s; son siempre femeninos. Se los califica con los epítetos de b h a d r â s, felices o gozosos (*Rig-Veda*, I, CXV, 3); k i t r â s, multicolores (I, CXV, 3); g h r i t â k i s y g h r i t a s n â s, bañados en el rocío (IV, VI, 9); s v a n k a s, de paso gentil; v î t a - p r i s h t h â s, de lomos encantadores (V, XLV, 10).

Así leemos (*Rig-Veda*, IX, LXIII, 9): "El sol ha enganchado para su viajes a los diez Harits".

(*Rig-Veda*, I, L. 8): "Los siete Harits te traen, brillante sol, en tu carro".

(*Rig-Veda*, IV, XIII, 3): "Los siete Harits traen al sol, el espía del mundo".

En otros pasajes, no obstante, toman una forma más humana, y así como la Aurora, llamada a veces simplemente a s v a, la yegua, es bien conocida bajo el nombre de la Hermana; a esas Haritas se las llama también las Siete Hermanas (VIII, LXVI, 5). En un pasaje (IX, LXXXVI, 37) aparecen como "las Haritas con bellas alas". Apenas hay que decir, después de esto, que tenemos aquí el prototipo de las griegas.[1]

Sería interesante seguir el camino que abre a la mitología comparada esa identidad de las Carites griegas y de las Haritas sánscritas; pero hay que volver a Eros, en cuya compañía aparecen tantas veces. Si, según las leyes que regulan las metamorfosis de las voces arias comunes al griego y al sánscrito, transcribimos ἔρως en sánscrito, vemos que su afijo ως, ωτος, es el mismo que la terminación del participio del perfecto, terminación representada comúnmente en sánscrito por v a s, nom. masc. v â n, fem. u s h î, neut. v a t; y ese afijo, aunque presentando una forma gramatical muy distinta, puede considerarse etimológicamente como una forma paralela de un afijo que primitivamente tenía el valor posesivo, v a t, nom. masc. v â n, fem. v a t i, neut. v a t. Como no hay *e* breve en sánscrito, y como un ρ griega corresponde a una *r* sánscrita, Ερως , ἔρωτος , si existiese un sánscrito, tendría la forma de a r - v a s, nom. á r - v a n, gen. á r u s h a s. Verdad es que no encontramos en sánscrito á r v â n, gen. á r - u s h a s, con ningún sentido que se acerque al del griego ἔρως . Pero encontramos á r - v a t, gen. á r - v a t a s, que, en el sánscrito moderno, significa caballo, mientras que en los Vedas ha conservado mucho más su poder radical, y se usa en el sentido de veloz, vehemente. Este término se aplica muchas veces al sol, de tal manera, que, en algunos pasajes, se emplea por el nombre del sol; en otros, como sustantivo con la signi-

(1) Este punto se ha discutido más extensamente en la segunda serie de *Lecciones sobre la ciencia del lenguaje*.

ficación de caballo o jinete. Por la influencia irresistible de la sinonimia del lenguaje antiguo, y sin ningún esfuerzo poético, los que usaban la palabra a r - v a t, al hablar del sol, tenían a la vez la idea de un caballo o de un jinete. La voz a r v a t, aunque destinada sólo a designar al rápido sol, hacía vibrar otras ideas que transformaban gradualmente al sol en un caballo o en un jinete. A r v a t significa simplemente caballo en pasajes como este (*Rig-Veda*, I, XCI, 20): "El dios Soma nos da la vaca; Soma nos da el caballo rápido; Soma nos da un hijo vigoroso". En otro lugar (I, CLII, 5) este término significa jinete o corredor: "El jinete ha nacido sin caballo, sin brida". El jinete designado aquí es el sol naciente, y hay un himno entero dirigido al sol como a un caballo. La formación del lenguaje y del pensamiento es tan pronta, que en los Vedas el mito vuelve, por decirlo así, sobre sí mismo; y uno de los poetas (I, CLXIII, 21) alaba a los brillantes Vasus, porque "del sol han hecho un caballo". Así, á r v a t se hace por sí mismo, sin ningún adjetivo ni explicación, el nombre del sol, como s û r y a, â d i t y a, o cualquier otro de esos antiguos nombres. En un pasaje del *Rig-Veda* (I, CLIII, 3) el poeta dice al sol: "Tú, Arvan (caballo), tú eres Aditya (el sol)"; y en otra parte (VI, XII, 6) Agni, o el fuego del sol, es invocado bajo el mismo nombre. "¡Tú, Arvat, preservanos de la mala fama! Agni, que brillas en todos los fuegos, tú das tesoros, tú alejas todos los males; haznos vivir felices durante cien inviernos; danos una buena progenitura."

Antes de poder mostrar cómo los elementos de este nombre del sol en la India entran en la composición primitiva del nombre del dios del Amor en Grecia, hay que advertir aún que los caballos (es decir, los rayos del sol) se llaman, no sólo h a r í t a s, sino r o h í t a s (o r ó h i t â s) y á r u s h î s (o a r u s h â s) (*Rig-Veda*, I, XIV, 12): "¡Engancha los Arushîs a tu carro, brillante Agni! ¡Engancha los haríts, los rohíts, y traénos con ellos los dioses!" Esos nombres pudieron ser en el origen simples adjetivos que significaban blanco, brillante y moreno;[1] pero pasan a ser pronto

(1) Poi chè l'altro mattin la bella Aurora
L'aer seren fè bianco e rosso e giallo.
(Ariosto, XXIII, 52.)
Si che le bianche e le vermiglie guance,

nombres de ciertos animales pertenecientes a los dioses, según sus diferentes colores y su carácter particular. Así leemos (II, X, 2): "Oye mi súplica, brillante Agni; que tu carro sea arrastrado por los dos caballos negros (s y â v â), o por los dos caballos vermejos (r ó h i t a) o por los dos rojos (a r u - s h â)". Y en otra parte (VII, XLII, 2): "Engancha los Haríts, los Rohíts y los Arushás que están en tu cuadra". A r u s h î s por sí mismo se emplea siempre con la significación de vaca; por ejemplo (VIII, LV, 3), donde un poeta dice haber recibido cuatrocientas vacas (Â r u s h î n â m k á t u h - s a t m). Esos á r u s h î s o vacas brillantes pertenecen más particularmente a la aurora, y en vez de decir: "Aparece la aurora", los antiguos poetas de los Vedas decían a menudo: "Vuelven las vacas brillantes" (I, XCI, 1). Vemos también que los Haríts se convertían a veces en siete hermanas; las Arushîs, que eran primitivamente las vacas brillantes, sufrieron también esa metamorfosis (X, V, 5): "El trajo las siete hermanas, las Arushîs (las vacas brillantes); y (X, VIII, 3): "Cuando el sol se lanzó a los aires, las Arushîs refrescaron su cuerpo en el agua".

Los sabios que se ocupan del sáncrito saben, sin duda, que á r u s h î es en realidad el femenino de una forma á r v a s, nom. á r v â n, gen. á r u s h a s, en tanto que á r va t í es el femenino de á r - v a t, nom. a r v â, gen. á r v a t a s. De la misma manera que v i d v á n forma su femenino v i d ú s h î (k i k i t v á n, k i k i t ú s h î), á r v â (*n*) conduce a á r u s h î forma que explica completamente la formación del principio del pretérito en griego. Es lo que puede mostrar la ecuación siguiente: v i d v á n: v i d ú s h î = εἰδώς : ξἰδυτα. Este femenino á r u s h î tiene gran importancia para la cuestión que nos ocupa; proyecta una nueva luz sobre la formación de otra palabra, a r u s h á, un masculino, que significa brillante o rojo, y que se repite con frecuencia en el Veda como epíteto del sol. A r u s h á, gen. á s y a, sigue la declinación débil, y á r u s h î es considerado por los gramáticos sáncritos como el femenino regular de a r u s h â. A r u s h á, con respecto a la forma

Là dove io era, della bella aurora,
Per troppa etate divenivan rance.

(Dante, *Purgatorio*, II, 7.)

participial a r - v a s, se ha formado como διάχτορος,— ου , en lugar de διάχτωρ ,— ορος; como el latín v a s u m, –i, en lugar de v a s,–i s; como el prâkrit k a r a n t e s h u, en lugar de k a r a t s u; como el griego moderno ἡ νύχτα , en lugar de ἡ νύξ . Esta palabra a r u s h á, tal y como se usa en los Vedas, nos lleva todo lo cerca que cabe del griego Eros, porque se emplea en el sentido de brillante (*Rig-Veda*, VII, LXXXV, 6): "Se ve a los brillantes caballos goteados traernos la brillante Aurora". Los caballos de Indra, de Agni, de Brihaspati, tan rápidos como el viento y tan brillantes como soles,[1] esos caballos, que lamen la ubre de la vaca negra (la noche), se llama a r u s h á; el humo que se eleva del ardiente sol al rayar el día, los miembros del sol, con los cuales sube al cielo, el rayo que lanza Indra, el fuego que se ve por el día y por la noche, a todo eso se llama también a r u s h á.

Pero ese brillante héroe solar, llámese Agni[2] o Surya, se pinta en el Veda, de igual modo que en la mitología griega, como un niño. A r u s h â en el Veda es el sol joven, el sol que ahuyenta a la noche sombría, y envía sus primeros rayos para despertar al mundo (*Rig-Veda*, VII, LXXI, 1): "La noche abandona a su hermana, la Aurora; la oscura abre el camino a Arushá". Aunque en algunos de sus nombres haya una alusión a su carácter animal, toma muy pronto una forma puramente humana. Se la llama N r i k a k s âs (III, XV, 3): "que tiene los ojos de un hombre", y aun, en los Vedas, han empezado a nacer sus alas, como advertirá Grimm, [3], puesto que se le llama una vez A r u s h á h s u p a r n á s, "el brillante sol de bellas alas".

Τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
Ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

(1) Arusha, tan próximo a Aruna (puesta del sol) y a Arus (el sol), se encuentra en zend bajo la forma de Aurusha (de que Anquetil hace Eorosh, ave), los caballos que llevan a Serosh. Burnouf, Bhâgavata Purana, pág. LXXIX.

(2) Como el dios Kâma fué injertado en Agni cosa es que puede verse en pasajes más modernos del Atharva-Veda, del Taittiría-sanhitâ y de algunos de los Grihya-sûtras. *Indische Studien*, vol. V, págs. 224-226.

(3) Véase el ensayo de Jacobo Grimm sobre *El Dios del Amor*.

De igual manera que Eros es hijo de Zeus, Arushá es llamado hijo de Dyaus (D i v á h s i s u s).

Rig-Veda, IV, XV, 6: "A él, al buen Agni, se le adorna y se le purifica todos los días como un caballo vigoroso, como Arushá (el sol brillante), el hijo de Dyaus (el cielo)".

Rig-Veda, VC, XLIX, 2: "Adoremos a Agni, el hijo de Dyaus, el hijo de la fuerza, Arushá, la brillante luz del sacrificio".

Ese dios es el primero de los dioses, porque viene (V, I, 5), a g r e a h n â m, "al apuntar los días", u s h a s â m a g r e (VII, VIII, 1; X, XLV, 5), al "comienzo de las auroras". En un pasaje se le asignan dos hijas, de diferente aspecto, una adornada de estrellas, otra que brilla con la luz del sol. Esas dos hijas son el Día y la Noche, llamadas en otras partes las hijas del Sol. A r u s h á no se presenta como dios del Amor, en el sentido griego, y el amor, como simple sentimiento, no ha sido deificado en los Vedas bajo ningún nombre. El nombre de Kâma, que es el dios del Amor en el sánscrito más reciente, no se encuentra nunca en los Vedas con atributos personales o divinos, salvo en un pasaje del libro X, y aun aquí se presenta al amor como un poder de la creación más bien que como un ser personal. Pero hay otro pasaje de los Vedas en que el nombre de Kâma, el Amor, se aplica de una manera clara al sol naciente. El himno entero (II, XXXVIII, 6) se dirige a Savitar, el Sol. Se dice allí "que se eleva como una llama poderosa que extiende sus inmensos brazos, que es como el viento. Cuando detiene sus caballos, cesa toda actividad, y sigue sus pasos la noche. Pero antes de que ella haya tejido la mitad de su trama, el sol sale de nuevo. Entonces Agni se dirige a todos los hombres y a todas las casas; su luz es potente, y su madre, la Aurora, le da la mejor parte, la primera adoración de los hombres". Luego continúa el poeta: "Volvió a grandes pasos, deseoso de obtener la victoria; el amor de todos los hombres se acercó. Se acercó el eterno, dejando a medio terminar la obra (de la noche); siguió el mandamiento del divino Señor". Esta expresión: "el amor de todos los hombres", puede significar el que es amado por todos los hombres, o el que atiende los deseos de todos los hombres; sin embargo, no puede haber sido cosa

accidental el que el nombre de Kâma, el Amor, se haya aplicado así al sol naciente. El carácter primitivamente solar del dios del Amor, el amado de la Aurora, no ha sido olvidado aun en las tradiciones más recientes de los Purânas. Vemos, en efecto, que uno de los nombres dados al hijo de Kâma, a Aniraddha, el irresistible (ἀνίχατοϛ μάχαν), es Ushâpati, el señor de la Aurora.

Las ideas y alusiones que se han agrupado alrededor de los nombres de Arvat y de Arushá en los Vedas, hacen así perfectamente inteligibles los diversos mitos relativos a Eros, mitos que parecen tan contradictorios a primera vista. En Hesíodo es el más viejo de los dioses, nacido cuando no había aún más que el Caos y la Tierra. En los Vedas "Arushá ha nacido en el comienzo de todos los días". Es, por otra parte, el más joven de los dioses, el hijo de Zeus, el amigo de las Carites, y también hijo de la Caris principal, Afrodites, en quien no podemos menos de descubrir una Eros femenina (una U s h â en vez de un A g n i a u s h a s y a).[1] Cada uno de esos mitos encuentra su explicación en los Vedas. Eros o Arushá es el sol naciente, y, por consecuencia, el niño, el hijo de Dyaus; engancha los Haríts, y es, si no el hijo, por lo menos el amado de la Aurora.[2] En la mitología griega, Eros tiene también varios padres y varias madres, y los padres que le da Safo, el Cielo y la Tierra, son los mismos que sus padres védicos, Dyaus e Idâ.[3] La India, sin embargo, no es

(1) Cl. *Raptus Helenae*, 16: χαρὶτων βασιλειαν—'Αψ ρσδ ίτην.

(2) Of Máximo de Tiro XXIV. Τὸν Εοωτά φησιν ἡ Διοτίμα τῷ Σωχράτε ου πατδχ ἀλλὰ ἀχόλουθου τῆς Αφροδίτης χαὶ θεράποντα εἶναι /Véase Preller, Griechische Mythologie, pág. 238.

(3) Las objeciones del profesor Curtius *(Grundzüge der Griechischen Etymologie*, pág. 114) contra el origen común de ἔρως y de a r v a t merecen ser estudiadas con gran detenimiento. "¿Cómo, dice, podemos separar ἔρως de ἔρος, ἔραμαι, έραω, ἐρατός, ἐρατεινός y otras palabras, todas de fecha antigua y aun de la edad homérica? No pueden haber salido del nombre ἔρως, y, si las suponemos derivadas de una misma raíz *ar*, a que tenemos que asignar el sentido de correr, esforzarse, ἔρος significaría esfuerzo o deseo, y sería difícil probar que la forma tan cercana Ερωϛ proviene del sentido de caballo o de caballo solar, asignado a a r v a t en sánscrito" Curtius trata después de hacer valer objeciones análogas contra la etimología de Caris. "¿Qué haremos entonces dice, de χαρά, χαίρω, χαρίζομαι, χαριείς?" Por lo que hace a Caris, puedo remitir a las explicaciones que he dado en la segunda serie de mis *Lecciones sobre la ciencia del*

Grecia, y aunque los gérmenes y las raíces de las ideas y de las palabras griegas puedan remontarse hasta el rico suelo de la India, la flor abierta del lenguaje ario, de la poesía y de la mitología arias, pertenece, no obstante, a Grecia, donde Platón nos enseñó lo que es Eros, y donde Sófocles le cantó en esta admirable estrofa de su *Antígona*:

Ερως ἀνίκατε μάχαν,
Ερως ὅς ἐν κτήμασι πίπτεις,
ὅς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς'
νεάνιδος ἐννυχεύεις.
φοιτᾷς δ'ὑπερπόντιος, ἔν τ'
ἀγρονόμοις αὐλαῖς.
καί σ' οὔτ ἀθανάτων φύξιμος οὐδείς,
οὔθ' ἁμερίων ἔπ' ἀν—
θρώπων· ὁ δ' ἔχων μέμηνε.

lenguaje. Espero haber probado allí que Caris no puede colocarse, como propone Curtius, en la misma categoría de divinidades que *Δειμός ο Φόβος* y que no es improbable, por lo menos, que ciertos derivados de una antigua raíz aria hayan tomado un carácter mitológico, mientras otros conservaban un sentido atributivo análogo. La raíz d y a, brillar, ha dado Dyaus y *Ζεύς*; pero ha producido también en sánscrito d i v a y d i n a, día y en griego *ἔνδιος*, al medio día, *δῆλος*, brillante. La raíz v a s o u s h, centellear, arder, ha producido Ε*στια*, Vesta, Ushas, Eos, Aurora; pero ha dado también en sánscrito u s r a, matinal, u s h n a, cálido; en latín u r o y a u r u m; en griego *αὔω*, *αὔριον*, *ἦρι*. A menos de suponer que las raíces, desde el punto y hora en que dieron nacimiento a un solo nombre mitológico, quedaron instantáneamente estériles, o que los nombres mitológicos del griego no pueden sacarse sino de raíces que continuaron formando derivados en esa lengua, lo que observamos en el caso de Eros y de Caris es consecuencia natural y casi inevitable del crecimiento del lenguaje y del mito, tal como lo concebimos hoy. Hay helenistas que han dicho: ¿Cómo podemos separar *ἑρμηνεύω* de Ε*ρμῆς* (*Grundzüge*, págs. 312). ó Ε*ριννύειν* de Ε*ριννύς* (Welcker)? Hay muy pocos, que sin embargo hayan puesto en duda la etimología que da Kuhn de las palabras Ε*ρρῆς* y Ε*ριννύς*, por muy divididas que puedan estar las opiniones en punto a saber exactamente como se ha llegado a asociar el nombre de esas dos divinidades las idea que aparecen representando cuando las encontramos en la poesía griega. Por otra parte, yo no puedo protestar demasiado vivamente contra la opinión, que se me ha atribuído, de que los griegos hubiesen tenido en algún grado conciencia del sentido secundario o idiomático que a r v a t y h a r i t habían tomado en la India. En la india las palabras a r v a t, corredor, y h a r i t, brillante, se hicieron nombres del caballo, admitidos y entendidos de todos. como a r v a t se aplicó también al sol, el corredor celeste, llegó a ser casi inevitable que se concibiese el sol como un caballo, y no necesitó para

Hegel llama al descubrimiento del origen común del griego y del sánscrito el descubrimiento de un nuevo mundo; lo mismo puede decirse también del origen común de la mitología griega y de la mitología sánscrita. El descubrimiento está hecho, y la ciencia de la mitología comparada alcanzará pronto la misma importancia que la filología comparada. Nosotros no hemos explicado aquí más que algunos mitos,

ello un esfuerzo poético muy grande un pueblo que hablaba el sánscrito. Nada semejante ocurrió en griego. En griego ἔρως no se empleó jamás como predicativo en el sentido de caballo, como no se empleó ζεύς, salvo en los bajos tiempos, para designar al cielo material. Pero a menos que estemos dispuestos a mirar a Eros, "el más antiguo de los dioses griegos", como una pura abstracción, a no ver en él mas que el cupido de las alegorías posteriores, de los poetas de Alejandría y de Roma, yo pensaba y sigo pensando que, en los más antiguos adoradores de Eros aun en el suelo griego, tenemos que admitir un vago recuerdo de la antigua mitología aria, en la cual un término idéntico en el fondo a Eros se había aplicado al sol, y con particularidad al sol naciente. Todo lo demás es sencillo y fácil. La raíz a r (esto no es dudoso) tiene el sentido de correr, de precipitarse; puede, pues, haber suministrado nombres que expresan así la idea de deseo poderoso como de movimiento rápido, pero no todos los vástagos que salen de una semilla semejante viven y crecen, transplantados a otro suelo. E r o s hubiera podido llegar a ser uno de los nombres del caballo, como llegó a serlo a r v a t en la India; pero no lo fué. A r v a t, o algún otro derivado como a r t h a, hubiera podido expresar la idea de deseo como la expresó E r o s en griego; pero tampoco aquí se realizó lo que era posible. Por qué mueren ciertas palabras mientras otras sobreviven; por qué ciertas significaciones de una misma raíz adquieren bastante preeminencia para acabar por absorver todos sus otros sentidos accesorios, son misterios que no es fácil explicar. Debemos tomar la obra del lenguaje tal y como la encontramos, y cuando desenredamos esa curiosa madeja, no debemos esperar encontrar un hilo continuo, sino que debemos darnos por satisfechos si llegamos a sacar todos los cabos cortados, y a disponerlos uno junto a otro en un orden que el espíritu pueda comprender aproximadamente La Mitología griega no ha sido sacada de la mitología védica, como las voces griegas no se han tomado de un diccionario sánscrito. Una vez comprendido esto, y admitido generalmente, nadie debería extrañarse de oír a veces llamar un prototipo a tal o cual divinidad védica, a tal o cual palabra sánscrita. La expresión, ya lo sé, no es enteramente concreta, y no se puede alegar, para defenderla, más que una excusa; es que casi todo el mundo sabe lo que significa. Las Carites griegas no son, ciertamente, una simple modificación de los Haritas Védicas, ni el Eros griego, del Arvat védico. No había en el Eros ni en las Carites de Grecia, ningún recuerdo de ese papel de corceles solares que les atribuye la poesía Védica de igual modo que, si no se mira más allá del horizonte griego, no se descubrirá ninguna huella de naturaleza canina en Ελέμη, que representa, sin embargo, a Sarama ni en Ερμεῖας que responde a Sârameya. Arvat y Eros son rayos que parten de una misma concepción, de un mismo foco central, y el ángulo del rayo védico es menos obtuso que el del rayo griego. Eso es todo lo que podían significar estas comparaciones, y creo que la mayoría de los lectores habrá entendido mis palabras en este sentido.

pero todos pertenecen a un mismo ciclo, y a ellos hubieran podido venir a unirse otros muchos nombres. Remitimos a los lectores que se interesen por esta geología del lenguaje al *Diario de filología comparada*, publicado por el sabio doctor Kuhn, de Berlín, que con mucha justicia ha admitido, en esa publicación periódica, la mitología comparada como una parte integrante de la filología comparada, y que ha descubierto también algunos notables paralelismos entre las tradiciones de los Vedas y los nombres mitológicos de las demás naciones arias. Así se ha restituido a su sentido verdadero a los Hipocentauros, a las Quimeras, a las Gorgonas, a Pegaso y demás criaturas monstruosas que espantaban a Sócrates. Yo no participo de las ideas del doctor Kuhn sobre todos los puntos, y especialmente en lo que atañe al carácter elemental de los dioses; de igual manera que Lauer, el inolvidable autor del *Sistema de la Mitología griega*, los liga demasiado exclusivamente a los fenómenos pasajeros de las nubes, de las tempestades y del trueno; yo creo que en su concepción primitiva fueron casi siempre solares. Hay, con todo, infinito que aprender en esos dos sabios, aunque no podamos aceptar sus conclusiones. Sin duda, queda mucho por hacer, y, aun con ayuda de los Vedas, nunca se descifrará y traducirá completamente toda la mitología griega. Pero esto no es una objeción. Aun con el concurso del sánscrito, no podemos encontrar ninguna etimología satisfactoria de muchas palabras griegas. ¿Nos autoriza eso a concluir que la lengua griega no tiene ninguna organización etimológica? Si hallamos un principio racional en la formación de una pequeña parte de las palabras griegas, tenemos el derecho de inferir que el mismo principio que se manifiesta en una parte rigió la formación del conjunto; y, aunque no podamos explicar el origen etimológico de todas las voces, no diremos nunca que el lenguaje no tiene origen etimológico, o que la etimología "trata de un pasado que jamás tuvo presente". Que los griegos posteriores, como Homero y Hesíodo, ignoraban el origen y el sentido de sus mitos, lo admito plenamente; pero ignoraban de igual modo el origen y el sentido de sus vocablos. Lo que se aplica a la etimología se aplica con la misma verdad a la mitología. La filología comparada ha demostrado que no hay nada de irregular en el lenguaje; se ha reconocido que lo que se tomaba antiguamente por una irregularidad en la declinación y en la conjugación procedía de la formación más regular y más antigua de la gramática. Esperamos que el mismo progreso se cumplirá en la ciencia de la mitología; en vez de suponer que nació, como se decía en otro tiempo, "*ab ingenii humani imbecillitate et a dictionis egestate*", se dará una teoría más verdadera, explicándola "*ab ingenii humani sapientia et dictionis abundantia*". La mitología no es más que un dialecto, una antigua forma del lenguaje. La mitología se refiere, sobre todo, a la naturaleza, y, muy particularmente, dentro de este dominio, a aquellos fenómenos que parecen tener el carácter de la ley y del orden, que parecen llevar el sello de un poder y de una sabiduría superior; pero era aplicable a toda cosa. Nada es excluido de la expresión mitológica; ni la moral, ni la filosofía, ni la historia, ni la religión se han sustraído a la magia de esa antigua sibila. Pero la mitología no es la filosofía, ni la historia, ni la religión, ni la ética. Es, para usar una expresión escolástica, un *quale*, y no un *quid*, una forma, y no algo sustancial. Esa forma, como la poesía, la escultura y la pintura, era aplicable a casi todo lo que el mundo antiguo podía admirar o adorar.

Abril 1856.

II

Mitología griega[1]

No es una cosa muy frecuente que, habiendo empezado a leer un libro alemán de más de ochocientas páginas, de letra menuda y cuajado de notas y citas, no pueda uno decidirse a soltarlo hasta haberlo concluido por completo. Es, sin embargo, lo que nos ha sucedido y sucederá a todo el que lea la *Mitología griega* del profesor Welcker, siempre que sienta verdadero interés por penetrar en la vida, los pensamientos y los sentimientos de los antiguos griegos, y particularmente en el espíritu de su religión, de su culto y de sus tradiciones sagradas.

Para los que deseen algunas noticias preliminares sobre el autor, diremos desde luego que el profesor Welcker es un hombre de mucha edad, un hombre perteneciente casi a otro siglo, uno de los raros supervivientes que representan aún la edad heroica de la erudición alemana. La presente generación, que por sí misma no es de desdeñar ciertamente, siente hacia él el respeto que los griegos sentían hacia Nestor. Conoció al anciano Voss, el traductor de Homero. Joven entonces, Welcker luchaba en nombre de la mitología racional contra la escuela simbólica de Creuzer. Ha sido amigo de Zoega. Habla de Buttmann, del lexílogo Buttmann, como un estudiante que ha sufrido el influjo de su enseñanza. Considera a Ottfriend Müller, a Müller el Dorio, como quien ha pertenecido primitivamente a su escuela, aunque después el discípulo haya desenvuelto las ideas de su maestro con un espíritu de

(1) *Griechische Gotterlehre,* von F. G. Welcker, Erster Band, Gôttingen,1857.

independencia que le ha llevado demasiado lejos a veces. Hace muchos años que Welcker trata de la mitología en sus lecciones y en sus escritos. Ahora, y no sin satisfacción lo ha notado, muchas ideas que había expuesto por primera vez en sus cursos, cursos abiertos a todos los que querían seguirlos, se han hecho ideas corrientes, y por decirlo así, una propiedad pública mucho antes de que viera la luz su libro. No es hombre para reivindicar derecho de prioridad ninguno; y cuando insiste por acaso sobre un asunto, es más bien para prevenir un cargo y justificarse. Si expone ciertas ideas con el ardor del que ha hecho un descubrimiento, si las defiende denodadamente contra todas las objeciones posibles, es, y desea recordarlo a su lector, porque está habituado a hacerlo ha muchos años; necesitaba obrar así cuando, por primera vez elaboraba su sistema, y lo explicaba en sus cursos. Hacía mucho tiempo que se esperaba la mitología de Welcker. Había sido discutida aun antes de aparecer. "Con gran sentimiento mío, y no por mi culpa (dice el autor), se han despertado tan grandes esperanzas." Pero los profesores alemanes convendrán en que, si sus esperanzas fueron vivas, no se han visto defraudadas, y en que la promesa hecha por el joven Welcker ha sido bien cumplida por el veterano de la erudición.

La doctrina de los dioses griegos –tal es el título del libro– avasalla al lector, excita a cada página su curiosidad, y le abre en cada capítulo nuevos horizontes; pero no por eso deja de ser una obra que necesita ser leída más de una vez. A excepción de algunos capítulos menos acabados, puede leerse con deleite, pero merece ser estudiada, meditada, examinada, criticada; y sólo entonces se descubre todo su valor real. En estos últimos tiempos se han publicado muchos libros sobre mitología. Preller, Gerhard, Schelling, Maury, se han sucedido rápidamente. La mitología griega de Preller es un compendio útil y esmerado. La mitología griega de Gerhard es un tesoro de ciencia mitológica; a veces puede decirse que es un laberinto donde uno se extravía. En cuanto a la filosofía de la mitología de Shelling, publicada entre sus obras póstumas, apenas nos atrevemos a expresar una opinión. No olvidamos el respeto que debemos a tan gran nombre; apreciamos sinceramente algunas reflexiones profundas que le sugiere la mitología; reconocemos especialmente que ha tenido el mérito de indicar con más fuerza que nadie el carácter que no podrán menos de tomar el pensamiento y el lenguaje mitológico (usamos términos en el más amplio sentido); pero, en cuanto crítico, debemos decir que los hechos y las teorías que expone desafían a todas las reglas de una sana erudición, y que su estilo es tan vago y tan difuso, que es indigno del siglo en que vivimos. Cuando se sabe qué poderoso y fecundo influjo ha ejercido el espíritu de Schelling en Alemania a comienzos del siglo, no se decide uno sin pena a hablar así. Pero, si no podemos leer sus obras póstumas sin experimentar alguna tristeza y sin sentir vivamente la poca duración de toda ciencia humana, no podemos, con todo, citar estas obras, cuando es menester, sin expresar nuestro convencimiento de que, aunque interesantes a causa de su autor, defraudan nuestras esperanzas en todos los demás sentidos.

La *Historia de las religiones de la Grecia antigua*, de M. Alfredo Maury, como todas las obras de ese sabio distinguido, es agradable y clara. No tiene la pretensión de añadir muchas conclusiones nuevas y personales a lo que ya era conocido sobre los diferentes asuntos de que trata. El hábil autor se procura así la ventaja de sustraernos a la crítica, mereciendo, en cambio, la gratitud de todos los que leen sus manuales redactados con tanto esmero y exactitud.

He aquí ahora lo que distingue a Welcker de todos sus predecesores: para él la mitología no es simplemente una colección de fábulas que hay que referir, inventariar y combinar, sino un problema que hay que resolver, y un problema tan importante como cualquier otro en la historia del mundo. Ha puesto toda su alma en su obra. Tiene necesidad de saber. necesidad de explicar lo que significa la mitología, cómo ha podido existir nunca cosa semejante a la mitología griega. Lo que él trata de descubrir es el origen de cada dios. Una vez abierto y desembarazado el manantial, todo lo demás fluye naturalmente.

Un segundo carácter propio de su modo de tratar la mitología es que, para él, jamás forman un sistema las fábulas

griegas. Ha habido mitos antes de que hubiese mitología; y sólo remontándonos a esa forma, forma primitiva y extraña a todo espíritu de sistema, podemos esperar descubrir el sentido verdadero y original de cada mito.

Un tercer carácter que distingue al libro de Welcker de los otros es la cantidad de cosas que deja a un lado. En otro tiempo, cuando había nacido un mito, poetas, artistas, filósofos y viejas le transformaban a su modo. Admitamos que haya habido en lo antiguo un Hércules que recorriese la tierra, matando monstruos, castigando a los malos, y realizando obras que ningún otro hubiese podido realizar; lo que de aquí debía resultar naturalmente es que, en cada ciudad, en cada aldea, se atribuyó a Hércules lo que ningún otro hubiese podido hacer. Las historietas inventadas para explicar los altos hechos de todos esos Hércules podían ser muy interesantes para las gentes de la aldea, pero tienen poco derecho a ocupar un puesto en la mitología griega como las leyendas suizas del *Puente del Diablo* a figurar en una obra sobre la historia o la teología de Suiza. Distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es pide un talento particularísimo, y el profesor Welcker posee ese talento.

Notemos un último rasgo característico en la manera de tratar la mitología griega el profesor Welcker: quiero hablar de la destreza con que descompone y diseca cada mito. Cuando estudia a Apolo, no lo estudia como un personaje único, empezando por su nacimiento, para contar después circunstanciadamente sus diferentes hazañas, explicar sus numerosos epítetos, y tratar de hacer desaparecer la contradicción que implican todas las buenas o malas cualidades que se le atribuyen. El nacimiento del dios es un mito; su asociación con una hermana gemela es otro mito; su querella con Hermes, un tercero. Cada uno de esos mitos, inteligible en sí, nos deja perplejos cuando queremos reunirlos todos en una gran trama de teología apolónica. En ninguna parte tampoco hemos visto trazado con mano tan segura y poderosa como en la *Mitología* de Welcker el carácter primitivo del culto de Júpiter, de Júpiter adorado como el Dios, o, para usar términos empleados más tarde, como "el padre de los dioses" o "el dios de los dioses". Cuando nos remontamos con él hasta las cimas más lejanas de la historia griega, encontramos allí (es un hecho) la idea de Dios concebido como el ser supremo. Al lado de esa adoración de un solo Dios, padre del cielo y de los hombres, hallamos en Grecia el culto de la naturaleza. Los poderes de la naturaleza, que en el origen eran adorados como tales, se transformaron después en una familia de dioses, de que Júpiter llegó a ser rey y padre. Esta tercera fase es lo que se ha llamado generalmente la mitología griega, pero la han precedido en el tiempo, o, por lo menos, hecho lógicamente posible, estas dos primeras concepciones: la creencia en un ser supremo y el culto de los poderes de la naturaleza. Las religiones griegas, dice Welcker, si se las analiza y reduce a su forma primitiva, son mucho más sencillas de lo que creemos. Eso pasa con todas las grandes cosas: a medida que conocemos mejor la variedad y las complicaciones de ese mundo mitológico, vemos con más sorpresa qué pequeñas son las primeras semillas y qué simples las ideas fundamentales de donde todo él ha salido. Welcker evidencia con gran cuidado el carácter divino de Zeus, a distinción de su carácter mitológico. Se sirve de todos los descubrimientos de la filología comparada para llegar a mostrar más claramente cómo una misma idea que había encontrado su expresión en las antiguas religiones de los brahmanes, de los eslavos y de los germanos, se había conservado bajo ese mismo nombre sencillo, claro y sublime, entre las primeras tribus que se establecieron en Grecia. Nosotros no somos dados a ser demasiado severos en nuestra crítica, cuando vemos a un sabio ocupado en estudios clásicos servirse de los trabajos de los indianistas. Hay ya que agradecerle haber comprendido que los orígenes del lenguaje, del pensamiento y de la tradición griega se encuentran más allá del horizonte de lo que se llama el mundo clásico. Es asombroso ver, aun en nuestro tiempo, hombres profundamente versados en los estudios griegos y latinos cerrando deliberadamente sus ojos a lo que saben es la luz de un nuevo día. No estando dispuestos a estudiar un nuevo asunto, y no queriendo confesar su ignorancia sobre ninguna materia, tratan de desembarazarse de las obras de un Humboldt, de un Bopp o de un Bunsen, señalando algunos errores, quizás una mala acentuación o una falta de cantidad, "de que

se avergonzaría un escolar". Lo mismo podrían burlarse del globo de Wyld, porque no tiene la precisión de una carta de Estado Mayor. Si, por ejemplo, en una obra como la de Welcker, encontramos algunos pequeños errores como estos: d e v a s, traducido por cielo en vez de dios, y d y a v î, dado como dativo sánscrito en vez del dativo d i v ê o del locativo d y a v̂ i, podemos anotarlos al margen de nuestro ejemplar, pero no debemos cantar victoria como maestros de escuela, o, más bien, como escolares. Nosotros desearíamos a veces formular una cuestión: preguntaríamos, v. gr., al profesor Welcker cómo puede probar que la palabra alemana G o d, Dios, tiene el mismo sentido que la palabra inglesa g o o d, bueno. Cita en apoyo de este aserto la *Historia de la lengua alemana* de Grimm, p. 571, pero en vano hemos buscado el pasaje en que Grimm renuncia a su primera opinión: que las dos palabras g o d y g o o d tienen un desarrollo paralelo en todos los dialectos teutones, pero no convergen jamás hacia un origen común. Sin embargo, creemos que el ejemplo de Welcker ejercerá un feliz influjo sobre los sabios que se ocupan en las lenguas clásicas. Todos los que se interesan por la filología comparada, y, estudiando la primera edad de la humanidad, quieren extender el campo de la investigación, ¿podían esperarse un triunfo más hermoso que encontrar en una obra sobre la mitología griega, escrita por uno de los hombres que conocen mejor el mundo clásico, el capítulo fundamental, el que contiene la clave de todo el sistema titulado *Los Vedas*?

Con todo, el mismo Welcker tiene momentos de desfallecimiento, en que parece querer volver sobre sus pasos. En ciertos pasajes de su obra, y en particular en su capítulo sobre Zeus, admite implícitamente el dato principal de la mitología comparada. Reconoce que los orígenes de Zeus, el dios de los dioses, deben estudiarse en los antiguos cantos de los Vedas y en las antiguas tradiciones de los miembros principales de la familia aria. Pero luego desearía hacer sus reservas. Durante toda su vida se ha ocupado en estudiar los dioses griegos; y los nombres y la naturaleza de muchos habían llegado a ser para él claros e inteligibles, sin la ayuda del sánscrito ni de los Vedas. ¿Por qué habría que hacerlos pasar por el crisol ario?

Es un sentimiento muy natural. Lo mismo sucede con la etimología griega. Si los recursos de la lengua griega nos bastan para explicar completamente un vocablo griego, ¿por qué ir más allá? Sin embargo, es inevitable. Algunas de las etimologías griegas más plausibles han tenido que ser abandonadas por explicaciones sacadas del sánscrito, explicaciones que a primera vista parecían sumamente inverosímiles, pero que eran conformes, sin embargo, a las reglas más ciertas de la derivación.

Más de un helenista puede sentir tentaciones de decirse: si podemos derivar θεός de θέειν o de τιθέναι, ¿por qué saldríamos de nuestro camino, y trataríamos de derivarle de otra raíz? Todo el que no ignore los verdaderos principios de la etimología responderá a esta pregunta. Welcker mismo sería el primero en reconocer que, sáquese de donde se quiera la raíz de θεός, sería imposible, en todo caso, hacer derivar esa palabra de θέειν o de τιθέναι. Los que se ocupaban en otro tiempo de la etimología griega hubiesen podido ligar a πότης, vivir, el antiguo nominativo Ζής, de que tenemos el acusativo Ζῆν (*Iliada*, VCII, 206, en las antiguas ediciones πότις), y Ζήν, de que tenemos el acusativo Ζῆνα. Pero Welcker sabe perfectamente que, desde que la etimología ha adquirido un carácter histórico y científico, no podría admitirse para Ζεύς una derivación que no pudiese aplicarse a las palabras sánscritas emparentadas con esa voz griega, aunque no se quisiese salir de esta lengua. Hay, sin duda, expresiones mitológicas que son privativas de Grecia, que fueron creadas en Grecia después de la separación de las tribus arias. Κρονίων, por ejemplo, es una voz griega que representa una idea griega; el profesor Welcker ha tenido razón al explicarla así, no acudiendo más que a fuentes griegas. Al contrario, siempre que un mismo nombre mitológico existe en griego y en sánscrito, no se podría admitir una etimología que no pudiese dar razón del nombre sánscrito. No hay en sánscrito ser divino que responda a Κρόνος. En Grecia Κρόνος no empezó a existir sino mucho tiempo después que Ζεύς. Los griegos llamaban a Ζεύς hijo del tiempo. Es esa una de las maneras de hablar más familiares a la lengua mitológica, una de sus formas más sencillas y ordinarias. No quería decir primitivamente que el tiempo fuese el origen de

Ζεύς ; Κρονίων o Κρονίδης se empleaba en el sentido de "lo que se relaciona con el tiempo, que representa el tiempo, que existe de todo tiempo". Los derivados en ιων y en ιδης tomaron, en una época posterior, el sentido especial de nombres patronímicos; pero en el origen tenían un sentido calificativo más general, análogo al que encontramos en la expresión latina *filius fortunae*, o en términos bíblicos como estos: *hijo de luz, hijo de Belial.* Κρονίων es el epíteto que acompaña más frecuentemente, en Homero, al nombre de Zeus, y aun muchas veces va solo reemplazando a Ζεύς . Era un nombre que se aplicaba admirablemente al dios supremo, al dios del tiempo, al dios de la eternidad. Llegó un instante en que ese término dejó de ser comprendido, y con tanta más razón cuanto que, en la palabra empleada por la lengua corriente para designar el tiempo, la gutural había perdido su aspiración, y χρόνος se había convertido en χρόνος . Se formuló entonces esta pregunta: "¿Por qué se llama Κρονίδης a Ζεύς ?" He aquí la respuesta natural, la que no podía menos de ofrecerse al espíritu: "Porque Ζεύς es hijo, vástago de un dios más antiguo, Κρόνος ". Ese puede ser un mito muy antiguo en Grecia, pero sólo en Grecia pudo ocurrir la equivocación que dio margen a él. No podemos, pues, prometernos encontrar en el Veda un dios Κρόνος . Una vez nacido, ese mito de Cronos debía hacer su camino, y nada podía ya detener su desarrollo. Desde el momento en que Zeus tenía un padre llamado Cronos, era preciso que Cronos tuviese una mujer. Recordemos sólo como un hecho significativo que en Homero no se llama a Zeus hijo de Rhea, y que el nombre de Κρονίδης pertenece primitivamente a Zeus nada más, y no a esos dioses que se le dieron más tarde por hermanos, a Poseidon y Hades. Mitos de esta especie pueden ser analizados por mitólogos que se encierran en los límites del mundo helénico, de igual manera que todos los verbos en έω , άω y όω pueden ser explicados por etimólogos que no sean más que helenistas. Pero la mayoría de los restantes nombres de divinidad, como Hermes, Eos, Eros, Erinnis, necesitan ser sometidos a reactivos más enérgicos; y Welcker ha fracasado muchas veces en sus tentativas para descubrir su carácter primitivo, por haberse contentado con una etimología puramente griega. Deriva Erinis o Erinnis de un

verbo ἐρινύειν , encolerizarse, y da a ese nombre el sentido primitivo de conciencia. Otros le han sacado de la misma raíz que ἔρις , lucha; otros aún de ἐρεείνω , preguntar. Pero Erinnis es una divinidad demasiado antigua para una concepción tan moderna. Erinis es la Saranyû védica, la aurora; aun en griego se la llama ἠεροφοῖτις , que se cierne en la sombra. No hay voz expresiva de una cualidad abstracta que no haya tenido primitivamente un sentido material. No hay tampoco en la antigua lengua de la mitología, divinidad abstracta que no tenga sus raíces en el suelo de la naturaleza. No es Welcker de los que necesitan que se les haga esta observación. Conoce el proverbio alemán:

Kein Faden ist so fein gesponnen
Er kommt doch endlich an der Sonnen.

"No hay hilo tejido tan finamente que no aparezca a la postre a la luz del sol" (es decir: "no hay intriga tan finamente tramada que no salga al cabo a luz"). Sabe también cuán frecuentemente se representa al sol como el vengador de crímenes sombríos. La misma idea es traducida por el mito de Erinis. En vez de nuestra expresión abstracta y muerta: "todo crimen se descubre uno u otro día", la antigua expresión proverbial y poética era: "La Aurora, la Erinis le hará salir a luz". Hija de la noche se llama al crimen en el lenguaje de una mitología posterior; así, quien le castigaba no podía ser más que la Aurora. ¿No se ha llamado también a la Aurora el sabueso? ¿No sabía ella descubrir el rastro de los ganados robados a los dioses? En la lengua primitiva tenía mil nombres diferentes, porque en los corazones de aquellos hombres provocaba mil sentimientos diferentes. Sólo un corto número de esos nombres pasaron a ser términos corrientes para designar a la aurora; otros subsistieron bajo forma de nombres propios, cuyo sentido etimológico y valor poético no se descubría ya. Los griegos ignoraban que Erinis significó primitivamente la aurora, exactamente como Shakespeare no sospechaba la historia de esos seres sobrenaturales que llama t h e w e i r d s i s t e r s.[1] W e i r d, sin embargo, era primitivamente el nombre de una de las tres

(1) ***Macbeth***, acto i, escena IV.

Nornas, las Parcas germánicas. Se llamaban W u r d h, W e r d h a n d i y S k u l d, el pasado, el presente y el porvenir, y la misma idea se expresa de un modo pintoresco por el hilo ya hilado, por el estilo que está pasando bajo el dedo que le crea, y por aquel cuya materia está aún en la rueca, o por Laquesis que canta el pasado (τὰ γεγονότα), Cloto el presente (τὰ ὄντα) y Atropos el porvenir (τὰ μέλλοντα). La expresión más natural para designar el día siguiente era la mañana; para designar el porvenir, la aurora. De esa suerte el término Saranyû, como uno de los nombres de la aurora, pasó a ser el nombre del porvenir, mirado sobre todo como el vengador que avanza, como la luz inevitable. Homero habla de las Erinis en plural, y lo mismo hacen los poetas del Veda; pero ni Homero ni los poetas védicos saben aún sus nombres y su parentesco. Hesíodo las llama hijas de la tierra, nacidas de las gotas de sangre que corrieron de la herida de Uranos. Sófocles se toma las mismas libertades que Hesíodo. Las llama hijas de Scotos o de la oscuridad. Así, con el tiempo, un simple proverbio daba todo un capítulo de mitología, y suministraba a un Esquilo o a un Platón la materia de la más alta poesía o de los más profundos pensamientos.

El que no parte más que del suelo de Grecia y de Italia no alcanzará nunca esas profundidades, no llegará hasta esos terrenos primitivos, hasta esas capas más antiguas del pensamiento y del lenguaje mitológico. No podemos, pues, censurar a Welcker por no haber podido desentrañar las raíces y las fibras últimas de cada nombre mitológico. El ha dado cima a su obra; ha abierto una mina, y, después de haber sacado a luz los tesoros que buscaba, ha indicado la dirección en que podrían continuarse los trabajos sin peligro y con fruto. Si hay una nueva luz que proyectar sobre el período más antiguo y más interesante de la historia del espíritu humano, el período en que se dieron los nombres a las coas y se crearon los mitos, sólo de los Vedas puede venir esa luz. Estamos, pues, convencidos de que el libro de Welcker, así por sus méritos como por sus lagunas, contribuirá a hacer penetrar en el espíritu de todos los humanistas esta verdad que Ottfried Müller reconoció hace ya muchos años, y expresó en los siguientes términos: "Las cosas han llegado a tal

punto, que la filología clásica, o debe renunciar de una vez para todos a comprender el desarrollo histórico del lenguaje y abstenerse de toda investigación etimológica sobre la naturaleza de las raíces y el organismo de las formas gramaticales, o, en ese terreno, debe tomar por guía único a la filología comparada y reclamar con confianza sus consejos".

Enero 1858.

III

Leyendas griegas[1]

Si las historias de los dioses y de los héroes griegos, tales como las presenta Mr. Cox en sus *Cuentos sacados de la mitología griega, Cuentos de los dioses y de los héroes* y *Cuentos de Tebas y de Argos*, no tienen a los ojos de los niños el cándido atractivo de los cuentos de Grimm o de los *Cuentos nórdicos* de Dasent, conviene recordar que, por el corazón, todos nuestros niños son godos o normandos, y no griegos ni romanos. Por distantes que podamos estar de los tiempos que dieron nacimiento a las historias de Dornröschen, Sneewittchen y Rumpelstilzchen, hay dentro de nosotros una cuerda que vibra espontáneamente ante las situaciones dramáticas o cómicas de esas historias, mientras que nuestra simpatía por Hércules es un defecto de la educación, y siempre, por lo mismo, más o menos artificial. Si se diese a elegir a los niños entre oír leer una historia de los genios del Norte o una historia de la guerra de Troya, tal como la cuenta mister Cox, estamos convencidos de que todos pedirían a voces a Dasent o Grimm; es un ensayo que hemos hecho más de una vez. Pero si se hace comprender a los niños que no es posible estar sin ocuparse nunca más que de los genios y de las hadas, y que es preciso que conozcan algo de los dioses y de las diosas de Grecia, sé también que escucharán con mucho gusto los cuentos que Mr. Cox les refiere que ningún otro libro de los usados en las clases.

(1) *A manual of mythology, in the form of questions and answer* ("manual de mitología en preguntas y respuestas"), por el Reverendo G. W. Cox, Londres, Longmans y Compañía, 1867.

El *Manual de mitología* que acaba de publicar mister Cox está destinado a ser un libro de estudio más que ninguna de sus publicaciones anteriores. Si añadimos que en doscientas páginas se contiene toda la mitología griega y romana bajo la forma un poco enojosa de preguntas y respuestas, no necesitamos decir que se trata de un frío epítome de la mitología clásica, de un bosquejo, de un esqueleto, de algo, en fin, a que no podemos aplicar más que un nombre bastante desagradable. Nosotros hubiésemos deseado ver a Mr. Cox explayarse más libremente; con todo, debemos reconocer que, habiéndose propuesto decir de la mitología clásica lo que puede decirse en doscientas páginas, ha elegido las partes más importantes, más instructivas y más atractivas de su asunto. Aunque deja en blanco, por necesidad, cierta porción del dominio que pinta, y aunque en otras no traza más que contornos ligerísimos, ha sabido, no obstante, dar a sus bosquejos más vida y expresión de la que podemos encontrar en muchos de esos artículos voluminosos que contienen las enciclopedias y otras obras consultadas por los sabios.

Pero si Mr. Cox se ha impuesto tan estrechos límites en la parte narrativa de sus estudios mitológicos, ha reservado espacio en su manual para una cosa enteramente nueva: me refiero a las explicaciones de los mitos griegos y romanos, tales como las sugieren las investigaciones de los que se ocupan en mitología comparada. Desde los primeros filósofos de Grecia hasta Creuzer, Schelling y Welcker, cuantos han pensado o escrito sobre mitología, han admitido siempre que la mitología tenía necesidad de una explicación. Todos convienen en que un mito no significa siempre lo que parece significar; y ese acuerdo es muy importante, a pesar de las explicaciones contradictorias propuestas por los diferentes sabios y filósofos que han procurado encontrar un sentido, ya a tal o cual mito, ya al sistema entero de la mitología griega. Hay también otro punto en que han llegado a entenderse, en estos años, cuantos se ocupan de la mitología, y ese punto es que todas las explicaciones mitológicas deben descansar en una sólida base etimológica. La filología comparada, después de haber operado una reforma completa en la gramática y la etimología de las lenguas clásicas, ha sentado nuevas bases para un estudio verdaderamente científico de la mitología clásica; no puede tomarse en consideración la explicación de ningún mito si no reposa en un análisis exacto de los nombres de los actores principales. Si leemos en la mitología griega que Helios era hermano de Eos y de Selene, eso no necesita de ningún comentario. Helios representa el sol, Eos la aurora y Selene la luna; no es preciso hacer un gran esfuerzo de imaginación para comprender cómo se llegó a llamar hermanas a esas tres apariciones celestes. Pero si leemos que Apolo amó a Dafne, que Dafne huyó a su vista y se convirtió en laurel, tenemos entonces una leyenda que no ofrece ningún sentido hasta que conozcamos la significación primitiva de Apolo y de Dafne. Ahora bien; Apolo era una divinidad solar, y, aunque ninguno de los sabios que se ocupan de la filología comparada ha conseguido encontrar aún la verdadera etimología del nombre de Apolo, no puede existir ninguna duda en cuanto a su carácter primitivo. Pero el nombre de Dafne no podía ser explicado sin ayuda de la filología comparada; sólo cuando sabemos que Dafne era primitivamente uno de los nombres de la Aurora, empezamos a comprender el sentido de su historia. Acometiendo el examen de mitos que eran aún medio inteligibles, como los de Apolo y de Dafne, de Selene y de Endimión, de Eos y de Titones, se dio el primer paso hacia una recta interpretación de las leyendas griegas y romanas. Si leemos que Pan cortejaba a Pitis; que Bóreas, celoso de Pan, precipitó a Pitis de una peña, y que aquélla, al caer, se convirtió en pino, no tenemos más que caminar con los ojos abiertos siguiendo los acantilados de Bornemouth para comprender el sentido de la leyenda. Bóreas es la voz que designa en griego el viento del Norte; Pitis, el pino. Pero ¿qué es Pan? Evidentemente, otra divinidad que representa el viento como un carácter menos destructor. A ese mismo Pan se le llama amante de la ninfa Eco y de Syrinx. Cómo a Pan, el viento, ha podido llamársele amante de la ninfa Eco, cosa es que no ha menester explicación. En cuanto a la ninfa Syrinx, nombre que significa en griego la flauta del pastor, añade la fábula que se arrojó al río Ladón para librarse de Pan, y que quedó convertida en caña. Aquí la mitología ha trastocado la historia. Si se nos expusiese la historia de la

invención de los instrumentos, se nos diría probablemente que el viento, silbando a través de las cañas, trajo la invención de la flauta del pastor; pero el poeta nos dice que Pan, el viento, jugó con Syrinx, y que Syrinx se trocó en caña. El nombre de Pan se liga a la palabra sánscrita que significa viento, a saber: p a v a n a. La raíz de donde procede significa en sánscrito purificar; y así como de la raíz d y n, brillar, el griego sacó z ê n, z ê n o s, correspondiente a un derivado sánscrito hipotético d y a v - a n, el dios brillante, así de p û, purificar, proviene el griego p a n, p a n o s, el viento que purifica o que barre, correspondiente con exactitud a una forma p a v a n, que podría existir en sánscrito. Si hubo en alguna parte de Grecia una playa cubierta de pinares, como la costa de Dorset, todo poeta que tuviese oídos para percibir el dulce y quejumbroso diálogo del viento y los trémulos pinos, y que tuviese ojos para ver los estragos hechos por un violento huracán del Noroeste, debía hablar a sus hijos de las maravillas del bosque y contarles la historia de la pobre Pitis, el pino cortejado por Pan, la brisa ligera y acariciadora, y derribado por los celos de Bóreas, que no es otro que el viento del Norte.

Así empezó la mitología, y así hay que interpretarla, si ha de ser otra cosa que un montón de consejas absurdas y desprovistas de sentido. Es lo que ha comprendido Mr Cox. Estaba convencido de que la mitología, por lo que hace especialmente a la educación, sería inútil, o cosa peor aún, a menos de ser posible darle una especie de sentido racional; ha procurado; pues, unir una explicación etimológica y una interpretación racional a cada nombre importante del panteón griego y romano. De esa manera, como dice en el prólogo, se puede probar que la mitología no es más que una simple colección de expresiones de que los hombres se sirvieron en cierta época para describir lo que veían y oían en los países donde habitaban. Todas esas expresiones eran perfectamente naturales y maravillosamente bellas y verdaderas. Nosotros vemos al dulce crepúsculo expirar poco a poco ante la noche que avanza; pero, cuando esos hombres de otras épocas asistían a tal espectáculo, decían que la serpiente de las tinieblas había picado a la bella Eurídice, y que Orfeo

había ido en busca de la joven hasta el imperio de los muertos. Nosotros vemos reaparecer por el Oriente la luz que se había desvanecido en el Occidente; ellos decían que Eurídice volvía hacia la tierra en ese instante. Como esa tierna luz no se percibe ya cuando ha salido el sol, ellos decían que Orfeo se había vuelto demasiado deprisa para mirar a Eurídice, y que así se había visto separado de la mujer a quien tanto amaba. De ese modo, no sólo adquieren una belleza y una significación originales leyendas que parecían no tener ningún sentido, sino que desaparecen algunas de las particularidades más repulsivas de la mitología clásica, y se descubre su verdadero alcance. He aquí las observaciones que sobre este punto hace Mr. Cox.

"Lo que se aplica a esa triste y bella historia de Orfeo y de Eurídice no se aplica a todas las demás historias que pueden parecernos groseras, ñoñas o escandalosas. No son tales sino porque el sentido real de las palabras se ha medio olvidado o perdido completamente. Edipo y Perseo cuéntase que mataron a sus padres, pero es sólo porque en otros tiempos se decía que el sol mataba las tinieblas, de cuyo seno parecía surgir. De igual modo, decíase también que el sol se unía, al declinar la tarde, a esa dulce luz del crepúsculo, de la cual nacía por la mañana; pero en la historia, tal y como se contó más tarde, se decía que Edipo fue marido de su madre Yocasta, y sobre esta base se construyó toda una horrible novela. Ninguna de esas historias espantosas fue compuesta nunca deliberadamente. Jamás pensó nadie en presentar a los dioses y a los grandes héroes haciendo cosas en que se avergonzaba de pensar todo hombre honrado. Difícilmente puede haber mayor error que suponer a naciones enteras atacadas de repente de una extraña locura que las lleva a inventar toda especie de cuentos absurdos y despreciables, y figurarse a cada nación acometida, tarde o temprano, de esa misma especie de locura."

Que las investigaciones de mitología comparada, tan bien resumidas por Mr. Cox, se dirigen en general por buen camino, es, en nuestro sentir, un hecho que admiten todos aquellos cuya opinión en semejante materia es de algún peso. Se ha demostrado cumplidamente que la mitología es sólo una

fase, y una fase inevitable en el desarrollo del lenguaje, tomado el lenguaje en su verdadero sentido, no sólo como símbolo exterior del pensamiento, sino como el único medio posible de darle un cuerpo. Mientras el lenguaje atraviesa esa fase particular, todo puede trocarse en mitología. No sólo las ideas de los hombres sobre el origen del mundo, el gobierno del universo y los fenómenos de la naturaleza, no sólo las aspiraciones y las decepciones del corazón están sujetas a perder su expresión natural y directa, y a ser repetidas bajo una forma más o menos alterada, sino que hasta los sucesos históricos, las hazañas de un hombre poderoso, la destrucción de animales feroces, la conquista de un nuevo país, la muerte de un jefe amado, pueden ser referidas y transmitidas a la posteridad bajo una forma mitológica. Una vez claramente establecidas las leyes que presiden al desarrollo y a la decadencia de las palabras, lejos de seguir sorprendiéndose de la invasión de la fraseología mitológica, es ocasión de preguntarnos con asombro cómo hubiera podido sustraerse ningún lenguaje a lo que podría llamarse verdaderamente una de esas enfermedades de la infancia, por las cuales deben pasar uno u otro día las más sanas constituciones. El origen de la fraseología mitológica, tome la forma exterior que quiera, es siempre el mismo.

Es un lenguaje que cesa de comprenderse. No hay nada de extraño en ese olvido y esta confusión, si recordamos el número considerable de nombres que las antiguas lenguas poseían para una sola y misma cosa, y lo frecuente que era que la misma voz se aplicase a asuntos completamente distintos. Si tomamos, por ejemplo, el sol, o la aurora, o la luna, o las estrellas, vemos que, aun en griego, cada una de esas cosas es todavía poliónima, es decir, tiene varios nombres diferentes, y se designa, ya por una, ya por otra de sus propiedades. Esto se aplica mucho más aún al sánscrito, aunque el sáncrito sea una lengua que, a juzgar por las capas sucesivas de que nos ofrece rastros, ha debido ver pasar sobre sí muchos estíos y muchos inviernos antes de llegar a ser ese tronco poderoso que nos llena de admiración y de respeto, aun en las más antiguas reliquias de su literatura. Ahora, al cabo de algún tiempo, ocurre necesariamente que uno de

los numerosos términos que sirven para designar la misma cosa acaba por prevalecer. Pasa al estado de término corriente, de nombre generalmente adaptado, mientras que los otros nombres se emplean menos cada vez, y concluyen por caer en desuso y hacerse ininteligibles. Pero acontece con frecuencia que algunos de esos nombres caídos en desuso se conservan, ora en proverbios, ora en ciertas frases que encierran un idiotismo, bien en poesías populares; en este caso, se apodera de él inmediatamente la alteración mitológica. Hay que hacer cierto esfuerzo para llegar a comprender esto con claridad, porque en nuestras lenguas modernas, donde cada cosa tiene su voz propia que la designa, y donde cada nombre se halla exactamente definido, es casi imposible un error mitológico.

Supóngase, no obstante, que se ha olvidado la significación exacta de la palabra *crepúsculo*, pero que se conserva en proverbio como éste: "El crepúsculo duerme al sol cantando". ¿No necesitaría explicación la voz crepúsculo? ¿Y tardarían mucho las nodrizas en contar a sus niños que el crepúsculo es una viejecita que viene todas las tardes a meter al sol en la cama, y que se enfadaría mucho si encontrase entonces niños despiertos todavía? Los niños hablarían pronto entre sí "del ama crepúsculo", y cuando fuesen mayores hablarían a sus hijos de esa misma ama anciana y de su leyenda. De este modo, y por vías semejantes, tuvieron nacimiento muchas historias; más tarde, repetidas y hechas familiares a las imaginaciones por los cantos de un poeta popular, llegaron a constituir una parte, un capítulo de lo que acostumbramos a llamar la mitología de los antiguos.

El error en que se cae más a menudo es creer que la mitología tiene necesariamente un carácter religioso, y que forma un conjunto dogmático, un sistema que se transmitía por la enseñanza, y que se creía como creemos nosotros en nuestros artículos de fe, o como los católicos romanos creen en las leyendas de sus santos. La religión fue, sin duda, la más afectada por la fraseología mitológica; pero no fue lo único que sufrió su influencia. Las historias de los Argonautas, de la guerra de Troya, y de la caza del jabalí de Calidón, no tenían nada que ver con la religión, salvo que algunos de los héroes mezclados en esas aventuras se calificaban de hijos o favoritos

de los que Grecia llamaba sus dioses. Cierto que nosotros los llamamos dioses a todos, a Vulcano y a Venus, los mismo que a Júpiter y Minerva. Pero aun los más religiosos de los griegos difícilmente hubiesen concedido el nombre de dioses a todos los habitantes del Olimpo, a lo menos en el firme y pleno sentido que este término poseía cuando se trataba de los derechos que tenían a ese título Zeus, Apolo o Atena. Si los niños hubiesen preguntado lo que era el ama Crepúsculo que dormía al sol con sus canciones, hubiera sido fácil responderles. Es, se les hubiese dicho, la hija del cielo y del mar; en griego, la hija de Zeus y de Nereo; pero ese parentesco, aunque pudiese dar margen a complicaciones genealógicas ulteriores, de ningún modo hubiese elevado a la anciana a la categoría de una divinidad verdadera. Nosotros hablamos de días y de años como de objetos que tienen una existencia real y casi personal; no vacilamos en decir que un hombre ha "malgastado un día o un año", o que "ha matado el tiempo". Para los antiguos, los días y las noches tenían un carácter más misterioso aún. Eran extraños que iban y venían; eran hermanos varones, o hermano y hermana. Traían la luz y la oscuridad, la alegría y el dolor; se los podía llamar padres de todas las cosas vivas, o decir que ellos eran hijos del cielo y de la tierra. Una imagen poética (si puede dársele el epíteto de poética), que se encuentra muy a menudo en la antigua lengua de la India, son los días representados como el rebaño del sol, de manera que la llegada y la huida de cada día podía compararse al paseo de una vaca que, saliendo de su establo por la mañana, atraviesa las praderas celestes por el camino que le está prescrito, y al anochecer se vuelve a su establo. El número de las cabezas de ganado de que se componía ese rebaño celeste debía variar según el número de días atribuidos a cada año. En griego, esa sencilla metáfora no estaba ya presente al espíritu de Homero. Pero si vemos en Homero que Helios tenía siete rebaños de bueyes, y cincuenta bueyes por rebaño. número que jamás aumentaba ni disminuía, nos es fácil reconocer en esos trescientos cincuenta bueyes los trescientos cincuenta días del año primitivo. Así es como en el *Rig-Veda* (I, CLXIV, 11) tenemos setecientos veinte gemelos, es decir, trescientos sesenta días y otras tantas noches. Si

leemos después que los compañeros de Ulises, en medio de su locura, no pudieron volver a ganar su patria, porque habían matado a los bueyes de Helios, ¿no debemos ver ahí un viejo proverbio, o una expresión mitológica tomada demasiado a la letra por Homero mismo, y que, por consiguiente, se había trocado en mitología? La primitiva expresión debía estar concebida, sobre poco más o menos, en estos términos: Ulises, merced a continuos esfuerzos, logró volver a su morada, en tanto que sus compañeros malgastaron su tiempo, y mataron los días, esto es, los bueyes de Helios, crimen cuya pena llevaron. ¿No es natural que, al cabo de algún tiempo, se explicase ese castigo admitiendo que habían devorado realmente los bueyes en la isla de Trinacria? Eso fue, ni más ni menos, lo que aconteció con San Patricio. Porque convirtió a los irlandeses y ahuyentó la ralea venenosa de la herejía y el paganismo, se creyó bien pronto que había exterminado todas las serpientes de la isla. Lo mismo pasó con San Cristóbal o Cristóforo. Se creyó que había llevado realmente sobre sus hombros al niño Jesús. Todo lo que en la mitología tiene ese carácter, se debe tratar por ese mismo método de análisis que ha aplicado Mr. Cox al panteón entero griego y romano.

Pero hay aún otro punto que nos parece merecer más atención y consideración de las que le han concedido hasta aquí los que cultivan la mitología comparada. Vemos, por ejemplo, en el caso mismo de San Patricio, que la fraseología mitológica ha alterado el carácter perfectamente histórico del misionero de Irlanda. Lo mismo puede haber sucedido, y, en efecto, no debemos vacilar en decir que lo mismo ha sucedido constantemente con las antiguas historias de Grecia y de Roma, así como con las leyendas de la Edad Media. Los que analizan, pues, los mitos antiguos, deberán estar preparados a tener en cuenta ese elemento histórico; no deberían suponer que todo lo que tiene la apariencia de un mito tiene un carácter enteramente mítico o puramente ideal. Mr. Cox ha definido bien en estos términos el carácter general de los héroes más populares de la antigua mitología:

"En un gran número de lugares (dice), los padres, sabedores de que sus propios hijos han de matarlos, los abandonan y exponen. Estos son salvados por algún animal salvaje,

y recogidos por algún pastor. Esos hijos, así encontrados milagrosamente, llegan a ser siempre hermosos mancebos, valientes, fuertes y generosos; pero, sin saberlo o contra su propia voluntad, cumplen las profecías hechas antes de su nacimiento, y llegan a ser los matadores de sus padres. Perseo, Edipo, Ciro, Rómulo y Paris fueron niños expósitos, salvados de la muerte, y reconocidos por su altivo continente, por su porte digno y majestuoso. Voluntariamente o no, Perseo mata a Acrisios, Edipo a Layos, Ciro a Astiages, Rómulo a Amulio, y Paris acarrea la ruina de Príamo y de la ciudad de Troya."

Mr. Cox supone que todos esos nombres son nombres solares, y que la historia fabulosa de cada uno de esos héroes no es más que una ilusión producida por el lenguaje. Originariamente debió existir en las lenguas antiguas un gran número de nombres para designar el sol, el cielo, la aurora y la tierra. El sol de la primavera, reapareciendo con nuevo y vivificante calor después de ese sueño del invierno que se asemeja a la muerte, tenía otro nombre que el sol del estío o el del otoño. El sol que declina y palidece se designaba con otro título que "el joven esposo al salir de la cámara nupcial" o "el gigante gozoso de volver a emprender su carrera". Se crearon ciertos nombres, ciertas expresiones, ciertas frases, que primitivamente estaban destinadas a describir los cambios del día y las estaciones del año. Al cabo de algún tiempo, esas frases se hicieron tradicionales, idiomáticas, proverbiales. Dejaron de ser entendidas en el sentido literal; se falseó su significación, y se vio en ellas el relato de un acontecimiento milagroso. En un comienzo la frase: "Perseo matará a Acrisios", significaba simplemente que la luz triunfaría de la oscuridad, que el sol aniquilaría la noche, que se acercaba la mañana. Si se designaba a cada día como hijo de la noche, podía decirse con verdad que el recién nacido estaba destinado a matar a sus padres, que Edipo debía matar a Layos.[1]

(1) El profesor Comparetti, en el ensayo titulado *Edipo es la Mitología comparata* (Pisa, 1867), ha tratado de combatir la explicación que da M. Bréal del mito de Edipo. Ha escogido muy bien sus argumentos, y los presenta con una ciencia y una penetración que no dejarán de apreciar aun aquellos que no se declaren convencidos por su hábil impugnación. No es mi misión defender en todos sus pormenores la teoría que ha expuesto M. Bréal en su *Mito de Edipo*

Si el crepúsculo vespertino, de tintes violáceos, Yocasta, se llamaba "la mujer del nocturno Layos", el mismo nombre de Yocasta, como designación de la aurora, que tiene también violados reflejos, podría darse a la mujer de Edipo. De ahí esa madeja tan enmarañada de expresiones mitológicas, que trataron de desenredar como pudieron poetas y filósofos; tal es el hilo con que acabó por tejerse ese extraño velo de horrores que cubre el santuario de la religión griega.

Pero, si esto ha sido así, y si, por extraño que pueda parecer a primera vista, las razones en que se apoya esta interpretación de la mitología tienen todo el carácter de la evidencia, parecería desprenderse de lo dicho que ni Perseo, ni Edipo, ni Paris, ni Rómulo pueden pretender una realidad histórica. Muchos historiadores estarán dispuestos a sacrificar a Perseo, a Edipo, a Paris, quizá hasta a Rómulo y a Remo; pero ¿qué hacer de Ciro? Los oráculos designan a Ciro, antes de su nacimiento, de igual modo que a los demás héroes solares, como un hijo que será fatal a los suyos. Es expuesto, es salvado y amamantado, y luego reconocido y restablecido en su dignidad real. Con la muerte de Astiages cumple la profecía solar tan completamente como cualquier otro de los que pertenecen a esta misma categoría. A pesar de todo, Ciro ha existido realmente; es un personaje histórico, un ser de carne y hueso, cuya personalidad resistirá a todos los esfuerzos del análisis, aun el más perfeccionado. Vemos, pues, por este ejemplo,

(París, 1863). Pero el profesor Comparetti ha combatido la posibilidad de identificar la palabra L a i o s con el sánscrito d â s a ó d â s y â ; niega que una *d* aria pueda ser reemplazada en griego por una *l*; yo puedo, pues, defender la identificación que he hecho de d â s a h a n t â y de λεωόντης *(Diario* de Kuhn, vol. V, pág. 152) permitirme una observación. Cuando he dicho que en griego la *d* podía convertirse en *l*, no he sostenido nada que no haya justificado allí con ejemplos tomados de Ahrens (de *Dialecto dorica,* pág. 85), tales como λάφνη δάφνη, Ολυσσεύς Οδυσσεύς, y λίσχος δίσχος. Si en uno de los dialectos de Grecia la dental media podía tomar el sonido de *l*, yo estaba autorizado para admitir ese tránsito de la *d* griega al explicar el nombre de uno o dos de los héroes locales de Grecia, aunque reconozca que ese procedimiento estaría sujeto a la crítica, si se emplease para la explicación de voces griegas ordinarias, como por ejemplo λαός ó μελετάω . Cuando dice, pues, el profesor Curtius *(Grundzüge der Griechischen Mythologie)* que el paso de la *d* a la *l* es cosa sin ejemplo en griego, no ha podido pensar más que en el griego clásico, y no en los dialectos griegos; sin embargo, esos dialectos hay que tenerlos muy en cuenta para la interpretación de los nombres de los dioses y de los héroes locales, así como para la explicación de las leyendas locales.

que la mitología no crea siempre sus propios héroes, sino que se apodera de su historia real, y la abraza tan estrechamente, que se hace tan difícil y aun tan imposible desprenderla de ella como separar la hiedra de la encina o arrancar el líquen de la roca a que se adhiere. Hay aquí una lección que los mitólogos no deben perder de vista. Ellos se inclinan naturalmente a querer explicar todo lo que puede ser explicado; pero deberían no olvidar que en todo problema de mitología puede haber elementos que resisten al análisis etimológico, por la sencillísima razón de que su origen no es etimológico, sino histórico. Se ha supuesto que el nombre de Ciro o de Koresh tenía alguna afinidad con el nombre persa del sol khvar o khor. Si esta hipótesis no parece fundada, en cambio apenas cabe duda de que el nombre de Astiages, el rey de los Medos, el enemigo de Ciro, el condenado por una profecía solar, es una corrupción de la expresión zend Azhi dahâka, la serpiente destructora, el descendiente de Ahrimán, que fue encadenado por Thraêtaona, y a quien debe matar al fin del mundo Karesâspa. Mr. Cox vuelve sobre ese Azhi dahâka y sobre su vencedor Thraêtaona; cita el brillante descubrimiento de Eugenio Burnouf, que reconoció en la lucha, entre Thraêtaona y Azhi dahâka la lucha más famosa entre Feridun y Zohak, que ha sido celebrada por Fidursi en el Shahnameh.[1] Si el Ahi védico, la serpiente de las tinieblas, que fue destruida por Trita, Indra y otros héroes solares, no es, pues, más que un nombre mitológico, y si ese mismo nombre se aplica a Azhi dahâka, vencido por Thraêtaona, a la Eguidna o a la serpiente Pitón matada por Febo, y a Fafnir matado por Sigurd, ¿qué diremos de Astiages muerto por Ciro? Remitiremos a aquellos a quienes interesen estas cuestiones a una obra póstuma de uno de los dignatarios más sabios de la Iglesia católica romana, los *Zoroastriche Studien* de F. Windischmann. El carácter histórico de Ciro difícilmente puede ser puesto en duda. ¿No le fue dado a Astiages como abuelo sino por el influjo de cantos populares que hubiesen transformado su historia en leyenda? ¿O Astiagesges fue también un personaje real? Esas son cuestiones que

(1) Véase el *Ensayo sobre el Zend-Avesta,* en los *Ensayos sobre la historia de las religiones,* p. 140-141.

no pueden decidirse a la ligera, e importa saber qué solución se dará a este problema, sobre todo si, como sostiene Windischmann, no puede haber ninguna duda sobre la identidad de Darío el medo, que figura en el libro de Daniel, con el Astiages de Herodoto. Lo que se llama la historia de los Medos antes del reinado de Ciro no es probablemente más que un eco de la antigua mitología repetido por las baladas populares. Moisés de Khorene cita positivamente cantos populares que hablaban de Ajdahak, la serpiente.[1] Por lo que hace a la diferencia de las formas que nos presenta este nombre, Modjimil dice que los persas dieron a Zohak el nombre de Dehak, esto es, los "diez males", porque introdujo diez males en el mundo.[2] En árabe, según se dice, su nombre fue Dechak, "el risueño", y se explica su otro nombre, Azdehak, por una enfermedad que afectó a sus hombros, donde se desenvolvieron dos serpientes que destruían a los hombres.[3] Todo esto es mitología popular, que proviene de que no se comprendía ya el antiguo nombre Azhi dahâka; probablemente no iríamos descaminados tampoco viendo una alteración de Dehak en el nombre mismo de Dejoces, el fundador de esa dinastía médica que termina en Astiages, el supuesto abuelo de Ciro. Aquí no podemos hacer más que señalar este problema como una advertencia dirigida a los que se ocupan de mitología comparada. Por despedida, les recordaremos lo siguiente. Muchas antiguas leyendas germánicas han sido transportadas a los apóstoles del cristianismo; profecías que se remontaban al paganismo han sido aplicadas al emperador Barbaroja; proezas consumadas por los arqueros solares de los mitos arios primitivos han sido referidas nuevamente de un Guillermo Tell, de un Robín Hood y de un Tuck. Más aún: hay tal antigua leyenda que se cuenta hoy en Alemania de Federico el Grande. Sería, pues, precipitado afirmar que los antiguos héroes, a que se atribuye lo que podemos llamar hazañas solares, no son por eso, más que creaciones del mito. Al someter a examen aun las leyendas de Heracles, de Meleagro o de Teseo, debemos estar pre-

(1) Windischmann, *Zoroastriche Studien*, pag. 138.
(2) *Diario asiático*, vol. XI, p. 156.
(3) Windischmann, *l* c., p. 37.

parados a descubrir en ellas algunas partículas de historia local, en las cuales se doblarían o romperían hasta los instrumentos más agudos y resistentes que puede emplear la mitología comparada.

Marzo 1867.

IV

Los escandinavos en Islandia[1]

Después del anglo-sajón, el islandés es, de todas las lenguas, la más interesante de estudiar por su literatura y su mitología, y la más a propósito para difundir una nueva luz sobre la historia primitiva de la raza que habita ahora las Islas Británicas. Hay otra cosa en que el islandés aventaja a todos los demás dialectos de la gran familia de las razas teutónicas, sin exceptuar al anglo-sajón, al antiguo alto alemán y al gótico; sólo en el islandés encontramos restos completos del verdadero paganismo teutónico. El gótico, en cuanto lengua, es más antiguo que el islandés; pero la única obra literaria que poseemos en gótico es una traducción de la Biblia. A excepción de *Beowulfo*, toda la literatura anglo-sajona es cristiana. Los antiguos héroes de los Nibelungos, tales como nos los pinta el poema épico de Suabia, han sido transformados en caballeros que van a la iglesia, mientras que en las baladas del antiguo *Edda*, Sigurd y Brynhild nos aparecen en toda su grandeza pagana, no mirando como sagrado más que su amor, y desafiando las leyes humanas y divinas en nombre de esa pasión omnipotente. El islandés contiene la clave de muchos enigmas de la lengua inglesa, de muchos misterios del carácter inglés. Aunque el antiguo nórdico no sea más que un dialecto de la lengua que introdujeron en la Gran Bretaña los anglos y los sajones, aunque la sangre normanda sea la misma que circula y hierve en el corazón de

(1) *The Norsemen in Iceland,* por el doctor G. W. Dasent. en los *Oxford Essays,* 1858.

todo germano; no obstante, hay un acento de desafío en ese rudo lenguaje del Norte, una vena de audaz locura en ese corazón palpitante del Norte, que distingue al normando dondequiera que aparece, sea en Islandia o en Sicilia, en el Sena o en el Támesis. A principios del siglo IX, cuando empezó el gran desbordamiento de los pueblos del Norte, Europa, como indica Mr. Dasent, "corría el riesgo de tomar demasiado gusto a su bienestar". Las dos naciones que estaban destinadas a disputarse el premio en la gran carrera de la civilización, los francos y los anglo-sajones, tendían a entorpecerse en la pereza. Ni los unos ni los otros hubiesen podido llegar a la perfección de genio sin ser castigados por los normandos y verse obligados, finalmente, a admitir en sus venas entorpecidas una infusión de sangre del Norte. El vigor de las diferentes ramas del tronco teutónico puede medirse por la cantidad de sangre normanda que cada una ha recibido, y el carácter nacional de Inglaterra debe más a los descendientes de Hrolf Ganger que a los compañeros de Hengist y de Horsa.

Pero ¿qué se sabe de la historia primitiva de los hombres del Norte? Su vida era la de piratas, y no tenían tiempo de fantasear ni de meditar sobre el pasado que dejaban tras de sí en Noruega. Allí donde se establecieron como colonos o como dominadores no tardaron en olvidar sus tradiciones propias, su lenguaje mismo. En ninguna parte echó su lengua raíces en la tierra extraña, ni aun allí donde, como en Normandía, se hicieron condes de Ruán, o donde, como en las Islas Británicas, se hicieron reyes de Inglaterra. No hubo más que una excepción: Islandia. Islandia fue descubierta, poblada y civilizada por los escandinavos en el siglo IX, y en el XIX el lenguaje que se habla allí es aún el dialecto de Haroldo el Rubio; las historias que se cuentan allí son aún las historias del *Edda* o de la *Venerable Abuela*. El Dr. Dasent nos traza un rápido bosquejo de los primeros desembarcos de los refugiados noruegos en las montañas y los furdos de Islandia. Nos cuenta cómo el amor a la libertad llevó lejos de su país nativo a los súbditos de Haroldo el Rubio; cómo las tribus teutonas, aunque afectas a sus reyes, hijos de Odino y soberanos por la gracia de Dios, detestaban el despotismo de Haroldo. "Era un poderoso guerrero (dice la antigua *Saga*); sometió a Noruega, hizo desaparecer a algunos de los que gobernaban los distritos, y arrojó a otros del país. Muchos hombres, por otra parte, huyeron lejos de Noruega, a causa de la dureza de Haroldo el Rubio, porque no querían quedarse para ser súbditos de él." Esos primeros emigrantes eran paganos; el cristianismo no llegó hasta la *Ultima Thule* de Europa, sino hacia fines del siglo X. Los misioneros que convirtieron a los hombres libres de Islandia eran también hombres libres. No fueron allá con la pompa y las pretensiones de la Iglesia de Roma; predicaron el Cristo más bien que el Papa; enseñaban la religión más bien que la teología. Las antiguas divinidades paganas no les causaban tampoco recelos; no se irritaban contra toda costumbre que no fuese de origen cristiano. Posible es que esa tolerancia se llevase a veces demasiado lejos, porque se habla de reyes que, como Helgi, hacían una mezcla de las dos religiones: tenían confianza en Cristo; pero, al mismo tiempo, invocaban la ayuda de Thor, siempre que iban a surcar los mares, o se encontraban en presencia de alguna dificultad. En general, sin embargo, la indulgencia de que dio pruebas el clero islandés respecto de las tradiciones nacionales, de las costumbres y de los prejuicios de aquellos a quienes había convertido, no pudo menos de ser ventajosa. Los hijos no fueron puestos en el trance de mirar como demonios a los dioses que sus padres habían adorado y, cuando rezaban "al que es nuestro padre en los cielos", se les permitía servirse del nombre de Allfadir, que habían tenido la costumbre de invocar en las oraciones de su niñez.

Los misterios islandeses se encontraban en una situación singularmente ventajosa con respecto al sistema religioso que iban a combatir. Quizá en ninguna otra parte, en la historia entera del cristianismo, se han visto los misioneros enfrente de una raza de dioses que sus propios adoradores creían condenados a la muerte. Los misioneros no tenían más que anunciar que Balder había muerto, que los poderosos Odino y Thor habían muerto. El pueblo sabía que esos dioses debían morir, y el anuncio de un dios eternamente vivo debía conmover sus corazones y resonar en sus oídos como un

canto de alegría. Así, mientras en Alemania los sacerdotes estuvieron ocupados largos años en hacer desaparecer toda huella de paganismo, mandando derribar los árboles sagrados, aboliendo las costumbres nacionales y proscribiendo todos los antiguos cantos como obra del demonio, los misioneros islandeses pudieron mostrarse menos despiadados con el pasado, y se convirtieron en custodios de esos mismos poetas, de esas leyes, de esos proverbios, de esas inscripciones rúnicas que en el continente se había destruido con una crueldad tan inquisitorial. Los hombres a quienes se atribuye generalmente la colección de las antiguas poesías paganas de Islandia, eran hombres de una cultura cristiana: el uno era fundador de una escuela pública; el otro es célebre como autor de una historia del Norte, el *Heimskrigla* o Círculo del Mundo, que contiene la historia de los pueblos escandinavos, desde las edades míticas hasta el tiempo del rey Magnus Erlingson, que murió en 1177. Si sabemos algo de la antigua religión, de las tradiciones, de las máximas, de las costumbres de los hombres del Norte, a los trabajos de ellos los debemos; y de esas fuentes ha tomado Mr. Dasent todos los datos que ha utilizado para componer el vivo y firme bosquejo que nos da la vida primitiva de esos pueblos del Norte. No es más que un bosquejo; pero un bosquejo que se prestará a desarrollos ulteriores, y podrá llegar a ser un cuadro completo. Mr. Dasent se extiende principalmente sobre el sistema religioso de Islandia, que, en sus líneas generales, por lo menos, es el mismo que el sistema en que creían todos los miembros de la familia teutónica. Aquí, pues, se puede ver verdaderamente uno de los dialectos particulares, una de las formas originales bajo las cuales se presenta la lengua religiosa y mitológica de la raza aria. En la historia entera del hombre no hay nada más interesante que la religión. En comparación con ella, la poesía y el arte, la ciencia y la ley, representan un papel completamente secundario. Pero el Dr. Dasent no se ha circunscrito en su ensayo a estudiar la vida religiosa de Islandia; nos da juntamente descripciones circunstaciadas de la vida doméstica, del traje, del régimen, de las armas, de las leyes y costumbres de la raza; parece estar como en su propia casa en el hogar del antiguo islandés. No nos falta allí más que una

cosa: una reseña de la poesía épica de ese pueblo. Nosotros creemos que, sobre muchos puntos, esa poesía hubiese podido suministrar materia para una pintura más coloreada y verdadera de la vida primitiva y pagana de los hombres del Norte, que los fragmentos de sus historias y de sus códigos, los cuales, si no están inspirados por el cristianismo, han sufrido más o menos, no obstante la influencia de una civilización más adelantada. Los viejos poemas, con su metro que descansa en la aliteración, estaban al abrigo de modificaciones posteriores. Todo lo que poseemos de ellos, lo poseemos probablemente en la forma primitiva. Tales como fueron compuestos en Noruega en el siglo VI después de J. C., así fueron llevados a Islandia hacia el siglo IX, y puestos por escrito en el XI. Las partes en prosa del antiguo *Edda*, y sobre todo las del segundo *Edda*, pueden ser de origen más reciente. En varios lugares delatan la mano de un escritor cristiano. La misma observación se aplica a las últimas *Sagas* y a los códigos de leyes. La crítica, pues, tiene aún mucho que hacer aquí, y esperamos con gran interés investigaciones más profundas sobre la edad de las diferentes partes de la literatura islandesa, sobre la historia de los manuscritos, la autenticidad de sus títulos y otras cuestiones análogas. Tales asuntos no pueden tratarse en un libro destinado a servir de lectura corriente, y no censuramos a Mr. Dasent por no haberlos tocado en su ensayo. Pero el traductor del segundo *Edda* debería decirnos más adelante cuál es la historia de ese libro y de la colección más antigua de las poesías islandesas. ¿Cómo sabemos, verbi gracia, que quien compiló el antiguo *Edda* fue Saemund (1056-1133), y quien compiló el segundo *Edda* Snorri Sturluson (1178-1241)? ¿Cómo sabemos que los manuscritos que poseemos ahora tienen derecho al título de *Edda*? Todo esto no descansa, que nosotros sepamos, más que en la autoridad del arzobispo Brynjulf Swendsen, que descubrió en 1643 el *Codex regius*, y escribió de su propio puño, en la copia que sacó, el título de *"Edda Saemundar Himsfroda"*. Ningún manuscrito del segundo *Edda*, o *Edda* en prosa, lleva ese título de una manera perfectamente auténtica. Menos se sabe aún si Snorri compuso una parte de él, o si compuso el todo. Hasta que se responda a estas preguntas, en la medida

en que es posible, no podemos esperar ver representada fielmente en todos sus pormenores la vida de los antiguos normandos. Con todo, la mayor parte de esos poemas tiene un carácter de autenticidad que no puede ponerse en duda; y lo más a propósito para convencer a los escépticos de que los nombres y las leyendas de los dioses del *Edda* no son de invención reciente, es una comparación de la mitología del *Edda* con la de las tribus teutónicas, y aun, en términos más generales, con la de las otras razas indo-germánicas. En el *Edda* hay pasajes que recuerdan los versos del Veda. Mr. Dasent cita el pasaje siguiente del antiguo *Edda*:

"Era la mañana del tiempo, cuando nada existía aún. No había arenas, ni mar, ni ríos refrescantes. Ni la tierra ni el cielo estaban formados aún. No había más que un gran abismo. Hierba, en ninguna parte."

Un himno del Veda principia de una manera enteramente análoga.

"Nada, ninguna cosa existía; no había cielo resplandeciente, ni se extendía allá arriba la gran tienda del firmamento. ¿Qué es lo que cubría, qué es lo que envolvía, qué es lo que lo ocultaba todo? Era el abismo insondable de las aguas, etcétera."

Hay varias expresiones mitológicas que son comunes al *Edda* y a Homero. En el *Edda* se dice que el hombre fue sacado de un fresno. En *Hesíodo*, Júpiter saca de los fresnos la tercera raza de los hombres, y vemos, por el lenguaje de Penélope con Ulises, que esa tradición no era desconocida de Homero: "Dime cuál es tu familia, y de dónde eres, porque tú no has salido del árbol antiguo, ni de la peña".

Hay en el *Edda*, sin embargo, y sobre todo en el *Edda* en prosa, otros pasajes que es menester estudiar atentamente antes de poder admitirlos como informes auténticos sobre el paganismo primitivo de los escandinavos. El *Edda* en prosa fue escrito por un hombre que mezcló ideas cristianas y un saber clásico con las tradiciones del Norte. Es lo que se ve claramente en el prólogo. Pero en otros pasajes se pueden descubrir vestigios de la misma influencia, como, por ejemplo, en el diálogo que se llama la *fascinación de Gylfi*: las ideas que contiene quieren ser paganas; pero, ¿son verdaderamente de origen pagano?

El Dr. Dasent cita el pasaje siguiente: "¿Cuál es el primero y el más antiguo de todos los dioses? Se llama en nuestra lengua Allfadir (el padre de todo). Vive de toda antigüedad; reina sobre su reino, y gobierna todas las cosas, las grandes y las pequeñas. Hizo el firmamento, y la tierra y el cielo, y todo lo que contienen. Hizo el hombre, y le dio un alma que vivirá, y no perecerá nunca, aunque el cuerpo se pudra en la tierra, y se reduzca a cenizas; todos los hombres que tienen alma recta vivirán y estarán con él en el lugar llamado Vingolf; pero los malos irán a los infiernos, y de allí al Niflhell, es decir, a lo más bajo, al noveno mundo".

Nosotros se lo preguntamos a Mr. Dasent: ¿Es eso paganismo puro, auténtico, sin alteración? ¿Es ese un lenguaje que hubiesen comprendido Sigurd y Brynhild? Ese Allfadir, ¿no es verdaderamente nada más que Odino, que debe perecer, ese Odino a quien debe tragarse un lobo, el lobo Fenris, en el día señalado por el destino? Aquí no podemos hacer más que plantear la cuestión; pero no dudamos que Mr. Dasent, en su próxima obra sobre las antigüedades de las razas del Norte, nos dará una respuesta completa, y satisfará así la curiosidad que ha excitado con el notable trabajo que ha dado a luz en los *Ensayos de Oxford*.

Julio 1858.

V

Cuentos y tradiciones populares[1]

Así como la ciencia del lenguaje ha suministrado una base nueva a la ciencia de la mitología, la ciencia de la mitología, a su vez, está destinada a abrir el camino a un estudio nuevo y científico de las tradiciones populares que poseen las naciones arias. No sólo se ha probado que los elementos radicales y formales del lenguaje son los mismos en la India, Grecia e Italia, entre las naciones célticas, teutónicas y eslavas; no sólo se ha podido referir a una fuente aria común los nombres de muchos de sus dioses, las ceremonias de su culto y las corrientes principales de su sentimiento religioso, sino que se ha dado todavía un paso más. Un mito –era cosa admitida– pasa al estado de leyenda, y la leyenda se trueca en cuento. Ahora bien; si los mitos eran idénticos primitivamente en India, Grecia, Italia y Germania, ¿por qué no presentarían alguna semejanza los cuentos de esos diferentes países, aun en las canciones del Ayah indio o de la nodriza inglesa? Hay verdad en ese modo de discurrir; pero hay también peligros de error en seguir ese camino. Admitamos que los vocablos y los mitos hayan sido primitivamente idénticos en todos los miembros de la familia aria; admitamos también que todos hayan pasado por las mismas vicisitudes: así como ningún erudito serio piensa en comparar el indostani y el inglés o el italiano y el ruso, ¿no es también inevitable que jamás pueda conducir a resultados satisfactorios ningún ensayo intentado

(1) *Curiosities of Indo-European tradition and Folk-lore*, por W. K. Kelly, Londres, Chapman y Hall, 1863.

para comparar los cuentos modernos de Europa con los cuentos modernos de la India? Los cuentos (lo que se llama en alemán Mährchen) son el patué moderno de la mitología, y si han de llegar a ser asunto de un estudio científico, el primer trabajo que hay que emprender es hacer remontar cada cuento moderno a una leyenda más antigua, y cada leyenda a un mito primitivo. Es muy importante hacerlo notar aquí: aunque nuestros cuentos populares no hayan sido, en su origen, sino reproducciones de leyendas más antiguas, sin embargo, al cabo de algún tiempo se desarrolló una afición general a lo maravilloso, y las abuelas y las nodrizas inventaron una porción de cuentos nuevos, siempre que se dejaba sentir su necesidad. Aun en estos cuentos de pura imaginación cabe, sin duda, descubrir algunas analogías con cuentos más primitivos: es que fueron compuestos con arreglo a modelos originales, y no eran, en muchas ocasiones, más que el tema antiguo desenvuelto y variado. Pero, si tratásemos de aplicar a ellos los mismos procedimientos de análisis que a los cuentos verdaderamente primitivos, si tratásemos de encontrar en ellos los rasgos característicos de las antiguas leyendas, y de descubrir en esas variaciones, donde juguetea la fantasía, los antiguos temas de la mitología sagrada, correríamos seguramente la suerte de esos valientes caballeros que, atraídos por la voz de las hadas a un bosque encantado, concluyen por verse perdidos en medio de lamedales de donde no pueden salir. Jacobo Grimm, como nos dice Mr. Kelly en la obra titulada *La tradición y el folk-lore indo-europeo*, es el primer erudito que ha indicado cuán importante era recoger todo lo que pudiese salvarse de los cuentos, costumbres, dichos, supersticiones y creencias del pueblo. Su mitología germánica es un verdadero repertorio de curiosidades de esta especie, que unido a su colección de *Mährchen* o cuentos, muestra cuántas reliquias subsisten y sobrenadan aún, en torno de nosotros, del más antiguo lenguaje, de los pensamientos, de la imaginación y de las creencias del pasado, reliquias que podrían y deberían ser recogidas en todas las partes del mundo. Los *Cuentos nórdicos*, recientemente publicados por el Dr. Dasent, son otro ejemplo que demuestra que hay ahí con qué recompensar de sus fatigas y trabajos a un coleccionador

solícito y a un intérprete inteligente. Se han reunido bastantes materiales para permitir a los sabios convencerse de que esos cuentos y tradiciones no son invenciones arbitrarias o ficciones modernas, sino que, en muchos casos, se enlazan por todas sus raíces a los gérmenes mismos del antiguo lenguaje y del antiguo pensamiento. Entre los que han marchado en Alemania tras las huellas de Grimm, y tratado de seguir los cuentos populares modernos hasta sus fuentes primitivas, figuran en primer término los nombres de Schwartz, Mannhardt y Wolf; y el fin que se ha propuesto Mr. Kelly con su libro ha sido darnos a conocer los descubrimientos más notables hechos en esta parte del dominio de la ciencia por los sucesores y compatriotas de Jacobo Grimm.

Hay que tener muy en cuenta a Mr. Kelly el trabajo que se ha tomado para hacerse dueño de un asunto tan difícil, pero lamentamos la forma en que ha creído conveniente comunicar al público inglés el resultado de sus esfuerzos. Nos dice que una obra del doctor Kuhn, titulada *Del descenso del fuego y de la bebida de los dioses*, ha sido su principal autoridad; pero añade estas palabras: "Aunque el carácter muy diferente de mi obra rara vez me ha permitido traducir dos o tres frases seguidas del notable tratado del Dr. Kuhn; con todo, y me importa que se sepa, sin su obra no hubiera podido ser escrita la mía. Me considero tanto más obligado a consignar este hecho, de una vez para todas, de la manera más explícita, cuanto que la extensión misma de mi deuda me ha impedido indicar tan constantemente como lo he hecho en otros muchos casos, en el texto y en las notas, todo lo que debo al doctor Kuhn".

No podemos menos de considerar esto como una combinación bastante poco satisfactoria. Si Mr. Kelly hubiese dado una traducción del ensayo del Dr. Kuhn, los lectores ingleses hubiesen sabido a quién atribuir la responsabilidad de lo que él afirma en punto a las coincidencias que presentan los cuentos y las tradiciones de las naciones arias, coincidencias que nos parecen a veces muy sorprendentes. Y si Mr. Kelly hubiese escrito un libro por su propia cuenta, hubiésemos tenido la misma ventaja; sin ninguna duda, él se habría creído obligado a confirmar por una cita precisa cada uno de los hechos

que da como tomados del *Edda* o del Veda.

Tal como es, ese libro pica en el más alto grado la curiosidad del lector, pero no triunfa de su incredulidad. Mr. Kelly no nos dice que él sea versado en el conocimiento del sánscrito o del islandés; inferimos de aquí, por consiguiente, que sus asertos sobre los dioses de los panteones indios y escandinavos están tomados del Dr. Kuhn y de otros escritores alemanes. Pero, si es así, hubiese sido muy preferible dar las palabras mismas de ese erudito, porque, cuando se trata de describir antiguas formas de creencias y de supersticiones, la más ligera modificación en los términos puede bastar para cambiar todo el alcance de una frase. Varias de las opiniones del Dr. Kuhn han sido atacadas y discutidas por sus propios compatriotas: por Welcker, Bunsen, Pott y otros. Ha dado con éxito nuevas pruebas en apoyo de algunas; pero se puede creer que ha renunciado a otras. No podía ser de otro modo, tratándose de un terreno tan nuevo como el estudio de las tradiciones populares, y de un asunto en que tan gran papel representaba necesariamente la conjetura. Esto no disminuye, en modo alguno, el valor de los excelentes ensayos en que el Dr. Kuhn y otros han analizado los diferentes mitos de las naciones arias. He aquí en lo único en que insistimos: antes de poder aceptar ninguna conclusión sobre el carácter védico de los dioses griegos o sobre el sentido profundo de una costumbre tan extraña como la de la adivinación por la criba y la esquila, es menester que se nos remita al capítulo y a los versos mismos del Veda, y que, de las costumbres que se alega, se nos den descripciones cuyos pormenores todos tengan un carácter auténtico. Se permite a un escritor asertos hechos en términos generales sobre la Biblia, Homero, Virgilio o Shakespeare, porque ahí puede uno juzgar por sí mismo, y si encontrase afirmaciones demasiado sorprendentes, podía tomarse el trabajo de confrontarlas con sus propios ojos; pero si se os pide que creáis que el Veda contiene la verdadera teogonía de Grecia, que Orfeo es Ribhu o el viento, que las Carites son las Haritas védicas o caballos, que las Erinnis representan a Saranyû o el relámpago, exigiréis pruebas que os permitan juzgar por vosotros mismos antes de conceder vuestro asentimiento, así fuese a las teorías

más plausibles. ¿En qué autoridad cabe fundarse para hablar (página 14) como sigue?

"La lengua sánscrita, que sirvió para escribir los Vedas, es la lengua sagrada de la India; es decir, la lengua más antigua, la que hablaban, como creen los indos, los mismos dioses cuando éstos y los hombres estaban en relaciones continuas unos con otros, desde el tiempo en que Yama descendió del cielo para hacerse el primero de los mortales."

Los indos, hasta donde nosotros podemos saber, jamás han dicho que los dioses hablasen el sánscrito védico más bien que el sánscrito ordinario. Jamás han sostenido que, durante el período védico, los dioses viviesen en relaciones más íntimas con los hombres; en ninguna parte dicen que Yama descendiese del cielo para hacerse el primero de los mortales. Hay ahí, en una cláusula, tres errores, o, más bien, tres ideas enteramente extrañas a la India. Más adelante, cuando se nos dice (página 19) que, en los Vedas, "Yama es el primer mortal nacido del relámpago", nos imaginamos que esa es una simple afirmación sacada de los Vedas, cuando no es nás que una pura hipótesis, y, según creemos, una idea errónea sobre la naturaleza de Yama, debida a una interpretación que se ha dado de los nombres de algunas divinidades védicas. Si esto nos fuese ofrecido como una conjetura con sus *pro* y sus *contra*, podría tener su valor; pero, presentado aquí como un hecho, tal aserto no puede servir más que para inducir a error a los lectores.

En la página 18 dice el autor:

"En resumen: es evidente que todas esas razas divinas, los Maruts, Ribhus, Bhrigus y Angiras, son seres de idéntica naturaleza, y que no se distinguen los unos de los otros más que por el elemento que se designa a cada uno. No difieren esencialmente de los Pitris o padres. Estos son simplemente las almas de los muertos virtuosos."

Aunque formuladas con un tono dogmático y sin prueba ninguna, no por eso son menos sorprendentes y aventuradas tales afirmaciones. Los Pitris son, sin duda, los padres, y se los podría llamar "las almas de los muertos virtuosos"; pero, si es así, no han nacido de los elementos como los dioses de las tempestades, de los días y de las estaciones, y no pueden

ejercer ningún imperio sobre los elementos. Decir que los Pitris o manes "brillaban como estrellas a los ojos de los mortales" (página 20), es otro aserto que exige muchas reservas y que expone a formar una idea falsa de la fe primitiva de los Rishis védicos. Lo mismo ocurre cuando leemos (página 21) que las A p a s (las aguas) son "las vírgenes de las nubes, las desposadas de los dioses, o las viajeras que navegan por el mar celeste (n â v y a h), y que las A p s a r a s son jóvenes destinadas a recrear las almas de los héroes o, de otro modo, las huríes del paraíso védico". Cabe quizá descubrir en los himnos del Veda el germen de algunas de estas ideas; pero hablar con esa seguridad "de un paraíso védico, de huríes y de vírgenes de las nubes", es exponerse a dar una idea completamente falsa de la religión tan sencilla de los poetas védicos, si ha de juzgarse por los textos y traducciones publicadas hasta aquí.

Bastará otro ejemplo. Al fin del capítulo VI, para explicar por qué se ha atribuido una virtud curativa al muérdago y al fresno en los cuentos populares de la Germania, Mr. Kelly consigna la afirmación siguiente: "Esa virtud curativa, de que el muérdago participa con el fresno, es una tradición que se remonta muy lejos, *porque* el kushtha, la personificación del Soma, planta muy renombrada entre los arios del Sur, era una planta que crecía bajo el Asvattha celeste". En vano hemos tratado de comprender el valor exacto de la palabra *porque* en esta cláusula. En la mitología del Norte se concede una gran importancia al hecho de que el muérdago brota sobre un árbol, y no sale de la tierra como todas las demás plantas. Pero, en cuando al kushtha, en ninguna parte se dice que brote *sobre* el asvattha celeste, término que Mr. Kelly traduce por *higuera sagrada*, sino que se dice que brota *bajo* el asvattha. La verdad es que el asvattha o pippal es el que los brahmanes consideran como especialmente apropiado para representar un papel en los sacrificios, si le encuentran creciendo sobre otro árbol, el sami (a c a c i a s u m a). De modo que el *porque* debe referirse a algo que constituye el término de comparación entre el muérdago y el kushtha. ¿Es su virtud curativa lo que los acerca? Es difícil creer: porque, en lo tocante al muérdago, esa virtud curativa es una superstición

popular, y, en lo tocante al Kushtha, que no es sino la planta conocida de los botánicos con el nombre de *costus speciosus*, creemos que es una propiedad reconocida por la medicina. Suponemos, pues, que, en el pensamiento de Mr. Kelly, la semejanza entre las plantas de la leyenda india y las de la leyenda germana consiste en esto: que el kushtha era realmente una personificación del Soma, porque en otro pasaje añade:

"Además del Soma terrestre, los indos reconocían un Soma celeste o Amrita (a m b r o s í a), que cae gota a gota del imperecedero Asvattha o del Pipul *(ficus religiosa)*, de cuya madera formaron los inmortales la tierra y el cielo. Debajo de ese gran árbol, que con sus ramas extendidas cubre el tercer cielo, tienen su morada Yama y los Pitris, y beben con los dioses el licor de la inmortalidad. A sus pies brotan todas las plantas que curan a los hombres: en ellas se ha corporalizado el Soma."

Mr. Kelly continúa luego haciendo notar que es asombroso el paralelismo existente entre el fresno Yggdrasil y el *árbol del mundo*, tal y como se le representan la India y el Irán. Dejaremos a un lado el árbol del mundo de las tradiciones iranias, ya que el Zend-Avesta no admite un árbol único, sino que habla siempre de dos árboles. Pero, si nos fijamos en la comparación establecida por Mr. Kelly entre el fresno Yggdrasil y lo que llama el *árbol del mundo en la India*, he aquí a qué términos se la podría reducir: los indos creen en la existencia de un árbol Pippal (F i c u s r e l i g i o s a), de donde fluye el Soma (a s c l e p i a s a c i d a), y a cuyo pie crece el Kunshtha (c o s t u s s p e c i o s u s), planta medicinal en que se incorpora el Soma que mana del Pippal. Como hay una semejanza entre el fresno Yggdrasil y el Pippal, que representaban primitivamente, se dice las nubes del cielo; síguese de aquí que los arios que vinieron a establecerse en Europa atribuyeron al fresno y al muérdago una virtud curativa. No negamos nosotros que, si los hechos, según aquí se presentan, fuesen enteramente exactos, no se pudiesen mirar el Yggdrasil germánico y el Pippal indio como dos concepciones análogas hasta cierto punto. Pero ¿creyeron nunca los brahmanes en la existencia de un Pippal de donde mana el

Soma, y en un Soma que se corporaliza en un Costus? Aquí, una vez por acaso, remite Mr. Kelly al *Rig-Veda*, II, 164.[1] En ese himno la palabra kushtha no se encuentra en ninguna parte. Se hace, sí, mención de un árbol, pero no se le llama Asvattha, ni se dice que destile el Soma, ni se encuentra ninguna alusión al hecho de que se haya sacado de la madera de ese árbol el cielo y la tierra. Todo lo que puede desprenderse del lenguaje sumamente oscuro de ese himno es que el fruto del árbol que en él se describe se llama Pippala; que ciertas aves se posan allí para picar ese fruto; que entonan alabanzas en honor de la inmortalidad de la cual participan, y que se llama a esas aves comedoras de cosas dulces. Es muy cierto que la voz empleada para traducir la idea de inmortalidad puede significar también Soma, y que la voz que significa dulce puede designar esa misma bebida; pero, aunque se adoptase esa interpretación hipotética, el sentido general de los versos seguiría siendo tan oscuro que no nos permitiría tomarlos como base de ninguna comparación mitológica. Por lo que atañe al Kushtha (costus speciosus), que se supone representado en el *Rig-Veda* como el Soma que ha tomado cuerpo, dudamos que se pueda encontrar semejante expresión en ninguna parte del *Rig-Veda*. El kushtha se menciona en las fórmulas míticas del Atharva-Veda, y ahí se le llama, es verdad, "el alma del Soma" (V, 4,7), pero no el cuerpo que hubiese tomado el Soma, y tampoco se dice en ese texto que, bajo el árbol Asvattha que en él se cita, beben los dioses el Soma, sino que se dice simplemente que Yama bebe a su sombra con los dioses.

Toda escrupulosidad será poca en semejante materia; de otro modo, todas las cosas se confunden. Aunque Mr. Kelly considere como un hecho unánimemente admitido que los poetas de los Vedas tuvieron conocimiento de un árbol semejante al Yggdrasil, árbol mundo, árbol nube, o como quiera llamársele, ni uno solo de los pasajes citados por Mr. Kelly y por el mismo Dr. Kuhn en apoyo de ese aserto resistiría a una crítica severa. Cuando el poeta exclama: "¿Cuál era la madera, cuál era el árbol de que se hicieron el cielo y la tierra?",

(1) Esa cita debe corresponder al pasaje de la obra del Dr. Kuhn, que remite al *Rig-Vega*, II, 164, 19-22.

todo lo que eso significa en el antiguo lenguaje de la poesía religiosa es: "¿De qué materia se formaron el cielo y la tierra?" En cuanto al árbol Ilpa, o, más correctamente, Ilya, todo lo que se sabe de él es su nombre, que se encuentra en una de las obras más recientes de la literatura védica, los Upanishads, y en las observaciones de un comentador tan moderno como Sankara. No hay prueba ninguna de que entrase jamás en los pensamientos de los poetas védicos nada parecido a la concepción del Yggdrasil. Y en cuanto a atribuir la virtud curativa del fresno o del muérdago a alguna reminiscencia de una planta, el kunshtha, que hubiese brotado bajo una higuera védica, bajo el árbol de Soma o el Yggdrasil, es tratar de coger la sombra de un sueño.

No hay más que un camino para el estudio comparado de las tradiciones populares de las naciones arias dé resultados satisfactorios. Hay que remontarse, paso tras paso, hasta la forma más primitiva de cada cuento, examinar y analizar esa forma, observando rigurosamente las reglas de la filosofía comparada; y, después que se ha descubierto el núcleo, es decir, la concepción simple y original del mito, hay que ver cómo la misma concepción y el mismo mito se han desenvuelto gradualmente, y cómo han tomado distintas formas bajo el cielo brillante de la India y en las selvas de Germania. Antes de comparar el Yggdrasil del Norte con un árbol del mundo que se atribuye por conjetura a la imaginación india, es absolutamente necesario llegar a formarse una idea clara y exacta de la naturaleza del mito de Yggdrasil. Ese mito parece tener un acentuado carácter filosófico y cosmogónico. Ese árbol parece representar al universo. Se dice que tiene tres raíces: una en Niflheim, junto al pozo llamado Hvergelmir; otra en Jötunheim, cerca del pozo del sabio Mimir, y una tercera en el cielo, cerca del pozo de Vurdh. Sus ramas abarcan el mundo entero. En el cielo, los dioses celebran sus asambleas a la sombra de ese árbol, cerca del pozo de Vurdh. El sitio es guardado por las tres Nornas (Vurdh, Verdhandi y Skuld –el pasado, el presente y el porvenir), que riegan las raíces del árbol con el agua de Vurdh. En la copa del árbol se posa un águila, y en el pozo de Hvergelmir vive la serpiente Nid-

h ö g g r que roe las raíces del árbol. En ninguna de esas concepciones se reconoce fácilmente huellas de nubes ni de tempestades; pero, si las hubiese, sería otra razón para que el Yggdrasil no pudiese ser comparado con el Asvattha indio, donde nunca se llegará a descubrir, por mucho que uno se ingenie, ni un grupo de nubes, ni una tempestad.

Diciembre 1863.

VI

Cuentos zulús[1]

Ya habríamos dado a conocer a nuestros lectores la colección de cuentos infantiles, tradiciones e historias de los zulús, que debemos al Dr. Callaway, si no hubiésemos esperado la continuación de su interesante obra. El Dr. Callaway llama a lo que ha publicado "la primera parte de su primer volumen", y, como esa primera parte no contiene más que unos tres o cuatro pliegos, creíamos que la obra sería continuada probablemente. El hecho es que no cabe juzgar con conocimiento de causa de los cuentos infantiles y de los cuentos populares, si no se tiene a la vista un buen número. Cada cuento, tomado en sí mismo, puede parecer insignificante o absurdo; pero, si se encuentran varias veces ciertos rasgos característicos, se hacen importantes a despecho de su puerilidad, y nos ponen en condiciones de descubrir algún método a través de sus absurdos. Si no conociésemos más que tres o cuatro historias de Júpiter, no haríamos gran aprecio de ellas probablemente; pero, hallándonos en posesión de una inmensa cantidad de fábulas relativas a los dioses y diosas de Grecia, a sus héroes y heroínas, nos vemos inducidos, naturalmente, a considerarlas, a pesar de todo lo que tienen de extraño y extravagante, como uno de los problemas que se presentan al historiador de la raza griega, y tratamos de descubrir en esas fábulas ciertas notas características que proyecten algu-

(1) ***Izinganekwane nensumansumane nezindaba zabantu Nursery tales, traditions and histories of the Zulus,*** **por el Reverendo Enrique Callaway, M. D., vol. I. parte I. Natal, 1866.**

na luz sobre el origen de esas creaciones anormales del espíritu humano. Lo mismo sucede con los cuentos infantiles alemanes. Se conocía perfectamente su existencia en todos los países donde se habían establecido las razas germánicas; pero no se hicieron asunto de estudio histórico y psicológico hasta que los hermanos Grimm publicaron su gran colección, y pusieron así a los sabios en condiciones de razonar sobre esas ficciones populares. En estos últimos tiempos el estudio de los cuentos populares ha tomado puesto entre los estudios que nos dan a conocer el pasado de la especie humana. Se sabe que esos cuentos no fueron creación de tal o cual individuo, de tal o cual escritor, sino que en Alemania, como en cualquier otra parte, son los últimos restos, los detritus, si podemos hablar así, de una antigua mitología; se sabe que algunos de sus principales héroes llevan motes tomados de las antiguas divinidades paganas, y que, a pesar de la poderosa dilución que ha operado la mezcla de las ideas cristianas, la vieja levadura del paganismo se deja aún reconocer en muchas historias que cuentan hoy inocentemente las nodrizas alemanas a propósito de los santos, de los apóstoles y de la Virgen María.

Desde este punto de vista, el solo hecho de que los zulús posean cuentos de niños es un hecho interesante: porque los cuentos de niños, por lo menos los que hablan de genios, de hadas y de gigantes, nos transportan generalmente a una civilización lejana, o indican, cuando menos, un desarrollo nacional continuado durante largos siglos. De igual suerte que las anomalías de una lengua, atestiguan por su extrañeza misma que ha debido transcurrir bastante tiempo para que se hayan consolidado las formaciones puramente tradicionales, y que ha debido haber una época en que lo que parece ahora insignificante o irregular fue creado con intención y según ciertas reglas. Pero antes de que sea posible analizar esos cuentos zulús, son necesarias dos cosas: 1.ª, que tengamos una colección más rica que la que poseemos hoy; 2.ª, que se reunan los materiales de colecciones análogas entre las tribus de la gran raza a que pertenecen los zulús. Los zulús son una raza cafre, e investigaciones recientes han permitido afirmar de una manera cierta que las razas cafres ocupan toda la costa

oriental de Africa, desde el Sur hasta varios grados más allá del ecuador. Han emigrado del Norte al Sur, y, en el Sur, el país que habitan está limitado por el territorio de los hotentotes, que pertenecen a una raza diferente. En cuanto a los hotentotes, se supone que proceden también del Norte de Africa, y su lengua pasa por estar emparentada con los dialectos que se hablan en los países situados al sur de Egipto. Si algún día se determinan al fin claramente las grandes líneas de la distribución de las razas en el continente africano, el estudio de las tradiciones profanas y sagradas de las diferentes tribus africanas adquirirá nuevo interés, y debemos agradecer mucho al Dr. Callaway, al Doctor Bleek y otros, haber abierto el camino en este campo de estudio, que, a primera vista, no parecía ser muy atractivo ni prometer gran cosa. Muchos, sin duda, mirarán estos cuentos con desprecio, y declararán que no valen el papel en que se imprimen. Otro tanto se ha dicho de los cuentos de Grimm; así se ha expresado también Sir William Jones respecto del Zend-Avesta, y así se han permitido tratar al Veda sabios menos distinguidos. Pero de aquí a cincuenta años la colección de esos cuentos puede tener tanto valor como los pocos huesos que se han hallado del *dronte*, esa ave cuya especie está hoy extinguida. Los cuentos desaparecen como el dronte y el megaterio; mueren y se olvidan tan rápidamente que en Alemania, por ejemplo, sería imposible ahora encontrar rastro de varios de los cuentos que los hermanos Grimm y sus amigos recogieron, hace medio siglo, de boca de alguna anciana abuela o de algún sabio de aldea. No es tampoco cosa sencilla coger al vuelo esos cuentos populares. Las gentes que los saben se complacen en contarlos a sus hijos, pero no gustan de repetirlos delante de los personajes, y, sobre todo, delante de los extranjeros que, suponen, quieren burlarse. Sobre este punto se expresa así el Dr. Callaway:

"Como otros muchos pueblos, los zulús tienen sus cuentos de niños. Esos cuentos, que yo sepa, no han sido recogidos hasta aquí. Es probable que su existencia misma no sea sospechada sino por muy pocas personas: porque sus depositarios son las mujeres, y es raro encontrar un hombre que los conozca bien, y que esté dispuesto a hablar de ellos más que

como de una cosa que recuerda vagamente haber oído contar a su abuela. No ha sido cosa fácil arrancar trozo a trozo esos cuentos a los que los sabían. Es evidente que muchos no son sino fragmentos de algún relato más desarrollado."

Esperaremos, pues, una nueva publicación de cuentos zulús antes de arriesgarnos a fallar sobre el valor que puedan tener desde el punto de vista de los estudios etnológicos; pero indicaremos desde ahora algunos de sus caracteres más curiosos, caracteres que podrán servir de lección y de advertencia a los que estudian las tradiciones populares de las naciones europeas e indo-europeas. Si admitimos por el momento, a falta de toda prueba en contra, que los zulús no sufrían la influencia de misioneros alemanes o de colonos holandeses, en la época de la creación de sus cuentos populares, es ciertamente sorprendente hallar varios puntos de semejanza entre los héroes de sus *kraals* y los de los cuentos que hacen las delicias de nuestros niños. La idea de poner en escena animales que hablan y que obran como seres humanos se tuvo durante mucho tiempo por una invención original de las tribus griegas y teutonas, por un pensamiento que les pertenece en propiedad. Ahora encontramos entre los zulús fábulas en que figuran también animales, y el Dr. Bleek ha descubierto recientemente entre los hotentotes huellas de *cuentos del Zorro.*[1] La idea de que entre los animales tiene más éxito la astucia que la fuerza brutal, idea en que se ha inspirado, además de otras muchas fábulas, toda esa serie de relatos cuyo protagonista es *Reinecke Fuchs*, domina igualmente en las fábulas de los zulús. En la leyenda basuta de la liebre, la liebre ha celebrado una alianza con el león; pero, habiendo tenido motivos de queja de este último, resuelve vengarse.

(1) ***Reynard the Fox in South Africa,*** **por W. H. I. Bleek, Londres, 1864. "Si estas fábulas son realmente hijas del desierto, y si se las puede considerar como una literatura verdaderamente indígena, o si han sido tomadas de la raza superior, de la raza blanca; si, por lo menos el contacto de ésta es el que ha despertado el espíritu de los naturales, y le ha estimulado a producir estos cuentos, de la misma manera que le ha impulsado a la invención de los alfabetos Tsiroki y Vei, he ahí cuestiones sobre las cuales podrá prolongarse la discusión, y que exigirán quizá tantas investigaciones como las que han sido necesarias para resolver el problema que planteaban ante la crítica los poemas osiánicos." (P. XIII.)**

"Padre mío (dice al león), estamos expuestos a la lluvia y al granizo; construyámonos una choza." El león, demasiado perezoso para trabajar, dejó hacer a la liebre; y la astuta corredora cogió la cola del león, y la enredó tan hábilmente en las estacas y cañas de la choza, que el león quedó allí preso para siempre, y la liebre tuvo el placer de ver morir de hambre y de sed a su rival. La astucia no llega a ser tan diestra como la de Reinecke cuando persuade al oso a ir a pescar sobre el hielo; pero aquí la liebre logra hacer perecer al león, mientras que Reinecke no consigue más que privar al oso de la cola, que era su más bello adorno.

Así como en los cuentos alemanes el carácter de Reinecke Fuchs aparece, reducido a la forma humana, en la persona de Till Eulenspiegel, así también entre los zulús uno de los tipos favoritos es el del joven picaruelo Uhlakanyana, a quien la gente empieza por mirar con desprecio, burlándose de él, y que siempre acaba por poner de su parte a los burlones. Ese Uhlakanyana, por ejemplo, emplea con un caníbal el mismo ardid de que se sirvió la liebre con tanto éxito para coger en la trampa al león. El antropófago y Uhlakanyana han trabado amistad, y, antes de instalarse para comer dos vacas, van a cubrir su casa de bálago. Uhlakanyana querría para sí la vaca gorda; pero teme que el caníbal le dé la flaca. Entonces le dice: "Empecemos por cubrir nuestra casa de bálago, y luego nos comeremos la carne. Mira el cielo, va a llover". El caníbal contesta: "Tienes razón, hijo de mi hermana". Uhlakanyana dice: "Pues ponte a trabajar. Yo te ayudaré desde dentro". El caníbal subió al techo. Su cabellera era larga, muy larga. Uhlakanyana entró en la casa, y entretejió la cabellera del caníbal con el bálago, teniendo cuidado de sujetarla firmemente. Cuando vió que los cabellos resistían, y que el caníbal no podía bajar, salió de la choza, y se acercó al fuego, donde estaba cociéndose la ubre de la vaca; la sacó de la olla, y se llenó la boca. El caníbal le dijo: "¿Qué haces, hijo de mi hermana? Terminemos primero la casa, y luego pensaremos en comer, y comeremos juntos". Uhlakanyana respondió: "Pues baja". Consintió el caníbal, pero, cuando quiso bajar, le fue imposible moverse. Gritó: "Hijo de mi hermana, ¿cómo has arreglado el bálago?" Uhlakanyana dijo: "Míralo tú; lo he

arreglado muy bien, porque así no tendré más disputas. Ahora voy a comer en paz; ya no discuto con nadie, porque estoy solo con mi vaca". Llovió y granizó. El caníbal gritó desde el techo de la casa. El pedrisco le hería, y murió allí, sobre el techo. Aclaró el tiempo; Uhlakanyana salió y dijo: "Tío, baja ahora; ha aclarado, ya no llueve, ya no graniza, ya no relampaguea. ¿Por qué estás callado?" De ese modo se comió solo su vaca Uhlakanyana, y luego prosiguió su camino.

El Dr. Callaway compara la historia de los viajes y aventuras de Uhlakanyana con la historia de las aventuras de Pulgarcito y de Jack, el *matador de gigantes*, y es verdaderamente curioso ver cómo se encuentran aquí, con muy ligeras modificaciones, muchas de las astucias que hemos admirado cuando niños en los libros de cuentos ingleses y alemanes. La hazaña cumplida por Uhlakanyana, que habla antes de nacer, supera a las proezas de los héroes más precoces de los cuentos alemanes. Según indica el doctor Callaway, esa proeza no puede ser igualada más que por la de San Benito que, según Mabillón, cantó también en honor de la Eucaristía, en el mismo estado en que se encontraba Uhlakanyana cuando pedía que le dieran carne. En cuanto a la estratagema gracias a la cual ese *Boots* zulú, después de haber sido entregado a la madre del caníbal para que le cueza en agua hirviendo, se da trazas para poner a hervir a la vieja misma, fácilmente se encuentra su semejante en Peggy o Grethel, que hacen cocer a la bruja caníbal en su propio horno; en el *Maligno mozo escocés* o en *Maol a Chlisbain*, que metió a la madre del gigante en el costal en que había sido encerrada ella. Los caníbales habían cogido a Uhlakanyana, y la madre de ellos debía cocerle; pero, cuando se van los caníbales, Uhlakanyana invita a la vieja a jugar con él a cocerse el uno al otro. El juego debe empezar por él, lo que hace que la vieja acepte gustosa la proposición; pero Uhlakanyana ha tenido cuidado de evitar que el agua hierva, y, después de haber permanecido algún tiempo en la marmita, insiste en que se meta la vieja a su vez, según lo convenido. La hace, pues, entrar en el caldero, y pone la tapadera encima. Ella grita: "Sacadme: me muero abrasada". El dice: "No, no es verdad, porque, si os murieseis abrasada, no podríais decirlo". De ese modo fue cocida la vieja, y ya no dijo nada.

Hay una historia de un cocinero que recordamos haber leído, no hace mucho, en una colección de anécdotas alemanas. Su amo le da a asar un par de perdices; pero el cocinero tiene mucha hambre, y se come una de las dos. Cuando vuelve el amo, se come una perdiz, y después pide la otra. "Pues esta era la otra", responde el cocinero, y nada puede convencerle de "que no era la otra". La misma broma (la damos por lo que vale) reaparece en la historia de Uhlakanyana cuando enseña a la pantera a amamantar a sus cachorros. La pantera querría tener a los dos juntos; pero Uhlakanyana sostiene que no se debe dar de mamar cada vez más que a uno. El caso es que se ha comido uno de los cachorros. Da entonces a la madre el único que vive aún, y, después que ha mamado, se lo vuelve a llevar como si fuera el segundo.

Aquellos de nuestros lectores que se acuerden aún de la impresión terrible que les causaba el *"fi, fo, fum, huelo la sangre de un inglés"*, encontrarán otras situaciones igualmente palpitantes en los cuentos de los zulús y en los de otras razas a quienes no subleva, como a nosotros, la idea de ver comer un inglés. Usikulmui, joven héroe zulú, se va a hacer la corte a dos hijas de Uzembini, una ogra que había devorado a todos los hombres del país que habita. Las dos hijas hacen un agujero en la casa para esconder a su amante; pero hacia la puesta del sol vuelve Uzembini, la madre. Su pie tenía el dedo pulgar muy grande. Entró primero el dedo; tras él entró ella; y, cuando llegó, se echó a reír, y se revolcó en el suelo diciendo: "¡Hola, hola! Hoy hay en mi casa un olor delicioso. ¿Qué hay en casa, hijas mías?" Las hijas respondieron: "Váyase; no venga a molestarnos. No sabemos dónde podríamos encontrar nada. No hemos de volver a levantarnos". Así se libra Usikulmui, y, después de otras varias aventuras y luchas con su suegra, se lleva a las dos hijas.

Naturalmente, es imposible determinar la edad de estos cuentos, para que resulte probado que no puede haber habido aquí influencias extrañas. No obstante, los cuentos

de niños son generalmente las últimas cosas que una nación toma de otra; y además, por restringido que sea el número de cuentos que poseemos, probablemente hubiésemos podido descubrir en ellos huellas más marcadas de influencias extranjeras, si esas influencias hubiesen existido realmente. Hay también en estos cuentos una circunstancia que hasta cierto punto atestigua su antigüedad. Varias de las costumbres a que hacen alusión no existen ya entre los zulús. No es ya costumbre, por ejemplo, entre los naturales del Africa meridional, servirse, para cocer la carne, de piedras calentadas, modo de cochura de que se sirven aún los polinesios. Sin embargo, cuando Usikulmui ordena que se ase un ternero, manda a los muchachos de su *kraal* reunir grandes piedras, y calentarlas. Hay otras varias costumbres particulares que los zulús parecen tener en común con los polinesios. La exclusión de ciertas palabras que forman parte del nombre de reyes o de jefes difuntos, es una particularidad distintiva de las lenguas de los zulús y de los polinesios: es lo que los primeros llaman *Ukuhlonipa*, y los segundos *Tepi*. Si una persona que ha desaparecido desde hace algún tiempo, y a quien se supone muerta, reaparece de improviso en medio de los suyos, es costumbre, lo mismo entre los zulús que entre los polinesios, acogerla al pronto con lamentaciones fúnebres. Existen en la historia de las dos razas otras coincidencias, que hacen más probable que en una época lejana viviesen juntas o muy cerca una de la otra; y si vemos que algunas de las costumbres, que los cuentos zulús nos presentan como vigentes entonces, han desaparecido desde hace mucho tiempo del continente africano, mientras que siguen siendo observadas entre los insulares polinesios, podemos arriesgarnos a deducir de aquí, aunque sólo como una conjetura, que el origen de los cuentos zulús debe remontarse a una época anterior a la separación completa de esas dos razas. Mientras que los cuentos de niños nos representan como existentes todavía entre los zulús varias costumbres que hoy han caído en desuso, como, por ejemplo, el uso del uhlakula o escarda de madera, reemplazada hoy generalmente por un escardillo de hierro, no se encuentra allí ninguna alusión a cosas como el uso de los medicamentos de que ahora hablan tanto los indígenas, y a que atribuyen resultados tan maravilloso. Todo esto parece, a primera vista, demostrar la sinceridad y antigüedad de esos cuentos zulús, y excluir toda idea de influencias europeas. La única alusión a los extranjeros se encuentra en un cuento donde uno de los personajes, para ser tomado por un extranjero, comete cierto número de faltas gramaticales, omitiendo los prefijos, que constituyen un carácter tan esencial en todos los dialectos cafres. Pero esto no indicaría necesariamente europeos: porque otros extraños también, como los hotentotes, v. gr., descuidarían, naturalmente, esas delizadezas gramaticales.

Esperamos que el doctor Callaway podrá continuar pronto su interesante publicación. Sin hablar de lo que tiene de interesante en otros conceptos, ese libro, que contiene el texto zulú con la traducción inglesa al lado, será de una gran utilidad para el que estudie esa lengua. El sistema adoptado por el doctor Callaway para transcribir en letras romanas las palabras zulús parece racional a la vez que práctico. Como otros muchos, ha tratado de servirse del alfabeto modelo del doctor Lepsius, pero lo ha encontrado defectuoso. "Las dificultades prácticas que se encuentra (escribe), cuando se trata de emplear el alfabeto de Lepsius, son insuperables, aunque uno estuviese dispuesto a admitir la solidez de los principios en que se funda."

Marzo, 1867.

VII

Cuentos nórdicos[1]

Creíamos que los cuentos populares, los *Kinder und Hausmärchen*,[2] que los hermanos Grimm han recogido de boca de las viejas en las aldeas alemanas, al son del torno de hilar, no podrían ser igualados nunca. Pero he aquí que tenemos entre las manos una colección de cuentos nórdicos que se parecen a esos cuentos alemanes "como Dapplegrim se parecía a Dapplegrim"; "no había un cabello del uno que no se encontrase en la cabeza del otro". Esos *Folkeeventyr* escandinavos fueron recogidos durante estos quince años últimos por Asbjörnsen y Moe, y acaban de ser traducidos al inglés por el doctor Dasent, el traductor del *Edda* islandés, y autor de un excelente trabajo sobre los *Escandinavos en Islandia*, que ha aparecido en su último volumen de los *Ensayos de Oxford*. En cada línea de la traducción se ve el amor con que está hecha, y el vivo y sincero placer que la obra ha inspirado al autor constantemente; no dudamos que esas flores olorosas, aun trasplantadas a extraño suelo, echarán raíces, vivirán y serán por muchas generaciones futuras las delicias de niños, jóvenes y viejos. ¿Quién puede decir lo que da a estos cuentos infantiles su irresistible encanto? No hay allí ninguna intriga que excite nuestra curiosidad. Ninguna magnífica descripción de paisaje a lo Kingsley deslumbra nuestros ojos; ningún estudio del corazón humano a lo

(1) *Popular tales from the Norse,* por Jorge Webbe Dasent, con un ensayo preliminar sobre el origen y difusión de los cuentos populares. Edimburgo, Edmonston y Douglas, 1859.

(2) *Cuentos de niños y del hogar.*

Thackeray cautiva nuestra atención. No, no se trata más que de reyes y reinas, de príncipes y de princesas, de mendigos hambrientos y de buenas hadas, de mozos valerosos y de genios sombríos, de brujas que chillan y aullan y de doncellas blancas como la nieve y encarnadas como la sangre. El diablo es también en este teatro primitivo uno de los personajes que representan los primeros papeles. Las historias son cortas y originales, llenas de absurdos fragantes y de chistes insulsos. Desde el principio adivinamos el fin: el pobre Boots se casará con la princesa, y obtendrá la mitad del reino; la madrastra será despedazada, y Cenicienta será una gran reina. Y, sin embargo, tomemos ese libro y pongámonos a leerlo; a veces nos faltará poco para llorar; seguramente reiremos, y nos quedaremos tristes cuando:

Snip, snap, snout,
This tale's told out.
("Colorín, colorado,
Mi cuento se ha acabado.")

Hay magia aún en esas viejas y sencillas historias; pero parece inútil tratar de definirla. A veces vemos un paisaje que no tiene nada de particular. No es más que un río y un puente, una casa de ladrillos rojos con algunos árboles de follaje sombrío; y, no obstante, miramos y miramos, hasta que se turba nuestra vista. Qué nos cautiva, no podemos decirlo. Quizá hay en este pasaje tan sencillo algo que nos recuerda la casa paterna, o un sitio que vimos en otro tiempo en un sueño feliz. Otras veces, en un día sombrío, fijamos los ojos en el cielo gris y en las nubes espesas. no hay allí efecto que pueda impresionar la mirada de un pintor. Hemos visto eso antes centenares de veces; y, no obstante, miramos y miramos, hasta que las nubes, con sus fantásticos contornos, vienen a agruparse alrededor del sol, y al cabo se desvanecen. No eran más que nubes pasajeras, y, sin embargo, han dejado en nuestra alma una sombra que no desaparecerá jamás.. Acaso ocurre lo propio con esas sencillas historias. ¿Es que nos recuerdan un hogar lejano, una infancia feliz? ¿Nos hablan de fantásticos ensueños tiempo ha desvanecidos de

nuestro horizonte? ¿De esperanzas defraudadas que nunca volverán? ¿Queda en nosotros algo de la infancia que hace revivir esos cuentos de niños? Si es así, y así debe ser en la mayoría de nosotros, no tenemos más que abrir el libro, y volaremos al país de los sueños, como "la joven que cabalgó sobre el viento del Norte hasta el castillo que se eleva al Este del sol y al Oeste de la luna". Pero no es éste enteramente el país de los sueños; hay en esos cuentos una especie de vida real: la vida tal y como se la representan los niños, una vida donde los buenos son siempre recompensados, donde los malos son siempre castigados, donde se trata a cada cual según sus méritos, sin exceptuar al demonio, donde podemos esperar obtener todo lo que necesitamos verdaderamente y donde no hay nada tan maravilloso que no pueda suceder mañana. Pueden hacernos sonreír esos sueños en que la imaginación no toca los límites de lo posible; pero, en cierto sentido, ese mundo de la infancia es también un mundo real, y los personajes de esos cuentos no son simples figurillas. ¿Qué más verdadero que esta feliz descripción dada por Dasent del carácter de Boots, tal como resalta de la colección entera de los cuentos?

"Vedle sentado, sin hacer nada, mientras todos trabajan; vedle tumbado, con la sonrisa irónica y profunda, de la fuerza que tiene conciencia de sí propia, que sabe que un día llegará su tiempo, y que hasta allí se resigna a esperar. Cuando llega ese tiempo, se dispone a obrar en medio de las burlas y desdenes de los que son de su carne y de su sangre; pero, aun entonces, después de consumada alguna gran hazaña, la oculta, vuelve a su hogar, y hele ahí de nuevo perezosamente sentado cerca de la chimenea de la cocina, cazcarriento, desidioso y despreciado, hasta que suena la hora del reconocimiento final. Entonces el lodo que le mancha y los andrajos caen al suelo; aparece en todo su esplendor de sus reales vestiduras, y es saludado por siempre con el título de rey."

Vemos luego a "la orgullosa y altanera princesa", sometida y dominada por el cariño, hacerse una mujer fiel y amante. Empieza por irritarnos su orgullo; nos alegramos del castigo que la espera; pero poco a poco nos enternecen las penalidades y las privaciones que sufre cuando lo abandona todo por

seguir al mendigo. Nos conmueve cuando exclama: "¡Oh! ¡el mendigo, y el niño y la cabaña!" Y nos regocijamos con ella cuando el príncipe dice: "He aquí el mendigo, y he ahí el niño; así que se queme la cabaña".

Hay una gracia de buena ley en la historia de la vieja que no sabe "si es ella misma". La han sumergido en un tonel de brea, y luego la han echado a rodar sobre un montón de plumas; y, cuando se vuelve a ver emplumada de la cabeza a los pies, se preocupa de averiguar "si es o no es ella". ¡Y qué bien discurre! "¡Oh! ya sé (dice) cómo podré averiguar si sigo siendo yo; si los becerros vienen a lamerme, y si nuestro perro Tray no me ladra cuando vuelva, entonces es que soy yo misma, y no ninguna otra persona." Por lo demás, es enteramente inútil escribir el elogio de estos cuentos. Harán su camino en el mundo, y ganarán todos los corazones, tan cierto como Boots ha hecho exclamar a la princesa: "¡Ah! eso es lo que se llama una historia".

Pero no hemos acabado aún con el libro del doctor Dasent. Hay una parte de él –la introducción– que cuenta la más maravillosa de todas las historias maravillosas: el viaje que han hecho estos cuentos para pasar de Asia al Norte de Europa. Podría parecer extraño, en verdad, que un sabio tan eminente como Grimm hubiera consagrado tantas horas de un tiempo tan precioso a recoger esos cuentos, si esos cuentos no hubiesen estado destinados más que a divertir a los niños. Si vemos a un Lyell o a un Owen recoger piedrecitas y conchas, podemos estar seguros de que no es para dar gusto a las niñas, a pesar de toda la admiración que ellas sienten por esos lindos objetos. Al modo de las arenas azules, verdes y rosadas con que juegan los niños en la isla de Wight, esos cuentos populares que Grimm ha sido el primero en descubrir y recoger, son los detritus de varias capas antiguas de pensamientos y de lenguaje sepultadas profundamente en el pasado. Tienen un interés científico. Hoy los resultados generales de la ciencia del lenguaje son conocidos de todo hombre culto, y los niños aprenden en la escuela (cosa que se hubiese tildado de absurda hace cincuenta años) que el inglés, así como todos los dialectos germánicos del continente, pertenece a la gran familia de lenguas que comprende, además de los idiomas germánicos, latinos, griegos, eslavos y célticos, las lenguas orientales, las de Persia e India. Antes de separarse esas lenguas, había seguramente una lengua común que hablaban los que podemos considerar como antepasados comunes de nuestra propia raza, de los griegos, de los romanos, de los indios y de los persas; esa lengua, que no era el griego, ni el latín, ni el persa, ni el sánscrito, era con respecto a todos esos idiomas lo que el latín con respecto al francés, al italiano y al español, lo que el sánscrito con respecto al bengalí, al indostani y al marathi. Se ha demostrado también que las diferentes tribus que partieron de ese centro, que dejaron esa patria primera, para descubrir, hacia el Norte, Europa, y, hacia el Sur, la India, llevaron consigo, no sólo una lengua común, sino una fe común y una mitología común. He ahí hechos que pueden ser ignorados, pero que no pueden ser discutidos; y las dos ciencias de la gramática comparada y la mitología comparada, aunque de origen reciente, descansan sobre cimientos tan firmes y seguros como la más sólida de las ciencias inductivas.

"La afinidad que existe (dice Mr. Dasent), desde el punto de vista mitológico y filológico, entre las lenguas arias o indoeuropeas, es ahora el primer artículo del *Credo* literario, y el que lo rechace se coloca fuera del terreno de la discusión científica, ni más ni menos que el que, en una discusión religiosa, empezase por declarar a un venerable eclesiástico de la Iglesia anglicana que rechazaba en absoluto el primero de los artículos de la confesión de fe, y proclamase su firme convencimiento de que no había Dios."

Y más adelante.

"Griegos, latinos, celtas, germanos y eslavos, todos vinimos del mundo oriental por grupos de parientes y de amigos, dejando detrás de nosotros otros amigos, otros parientes; y, después de millares de años, las lenguas y tradiciones de los que marcharon al Este y de los que vinieron al Oeste presentan aún tales semejanzas que se ha podido afirmar, como un hecho ya indiscutible, que los unos y los otros descienden de un tronco común." Pero ahora vamos más lejos: no sólo encontramos las mismas palabras y las mismas terminaciones en sánscrito y en gótico; no sólo encontramos en el sánscrito, el latín y el alemán, los mismos nombres dados a Zeus y a

otras muchas divinidades; no sólo el término abstracto que representa la idea de Dios es el mismo en la India, Grecia e Italia, sino que esos mismos cuentos, esos *Mährchen*, que las madres y nodrizas cuentan aún casi en los mismos términos, a la sombra de los árboles del bosque de Turingia y bajo el techo de los campesinos de Noruega, y que escuchan enjambres de niños en torno de las grandes higueras de la India, ellos también, esos cuentos, formaban parte de la herencia común de la raza indo-europea, y su origen nos transporta hasta esa misma edad lejana en que ningún griego había puesto aún el pie en el suelo de Europa, en que ningun indo se había bañado en las aguas sagradas del Ganges. Esto parece extraño, sin duda, y debe acompañarse de algunas reservas. No queremos decir que la mujer que meció en sus rodillas a los dos antepasados de las razas indias y germánicas les contó a los dos la historia de *Blanca como la nieve* y *Encarnada como la rosa*, bajo la misma figura en que la encontramos en los *cuentos nórdicos*; que esos padres de las dos razas la contaron después a sus hijos, y que así es como se transmitió hasta nuestros días. Es, sin embargo, cierto, como lo prueba de la manera más clara una comparación entre nuestros noruegos y los cuentos recogidos en Alemania por los hermanos Grimm, que la memoria de una noción permanece apegada con maravillosa tenacidad a esos cuentos populares. Hace más de mil años que los habitantes escandinavos de Noruega están separados de sus hermanos del continente por una diferencia de lengua, y, no obstante, los unos y los otros, no sólo tienen el mismo caudal de cuentos populares, sino que, en muchos casos, se sirven casi de las mismas palabras para contarlos. Hay una hipótesis que parecería mucho más extraña; digamos mejor: hay un hecho que parece mucho más sorprendente: los hijos de la raza aria, esos antepasados de los indos, de los romanos, de los griegos y de los germanos, conservaron las voces primitivas que designan los números desde uno hasta diez, y esos términos abstractos, que no dicen nada a la imaginación, se han transmitido, en varios casos, hasta los niños de nuestras escuelas, sin alteración de una letra. Así: dos en inglés es t w o, en indostani d o, en persa d u, en francés d e u x. Tres sigue siendo t h r e e en inglés, y t r y s en

lituanio. Nueve sigue siendo n i n e en inglés, y n u h en persa. A buen seguro, no era menos difícil recordar esas palabras, así como millares de otras, que recordar las bellas historias *Blanca como la nieve y Encarnada como la rosa.* Mas por el momento, todo lo que nos importa probar es que los gérmenes de donde han salido esos cuentos de hadas pertenecen al período que precedió a la dispersión de la raza aria; que esos mismos pueblos que, emigrando hacia el Norte o el Sur, llevaron consigo los nombres del sol y de la aurora, así como su creencia en las brillantes divinidades del cielo, poseían ya, en su lengua misma, en su fraseología mitológica y proverbial, las semillas más o menos desenvueltas que debían necesariamente dar nacimiento a las mismas plantas o a plantas muy semejantes en cualquier suelo y bajo cualquier cielo.

Es este un asunto que exige el tacto más delicado, el análisis más detenido. Antes de tratar de comparar los cuentos populares, según los encontramos hoy en la India y en Europa, y de llegar a referirlos a una fuente común, hay que responder a una pregunta muy importante. ¿No existe otro conducto por donde algunos de esos cuentos hubiesen podido pasar, en una época posterior, de la India a Europa, o de Europa a la India? La misma precaución tenemos que tomar por lo que hace a los vocablos, cuando nos ocupamos de filología comparada. Al lado de los términos que el griego y el latín tienen en común, porque esos dos idiomas emanan de una fuente común, hay una clase de voces que el latín tomó completamente hechas del griego. Es lo que se llama las voces extranjeras, y, en las lenguas modernas, sobre todo, representan un papel considerable. La cuestión es saber si no se puede decir otro tanto de algunas de esas historias que se encuentran en todos los miembros de la familia indo-europea. ¿Cómo es que que algunas fábulas de La Fontaine son absolutamente semejantes a las que encontramos en dos colecciones de fábulas sánscritas, el Pankatantra y el Hitopadesa? He ahí una cuestión que Silvestre de Sacy trató a fondo, hace ya muchos años, en uno de sus más doctos y brillantes estudios. Sacy demuestra que unos quinientos setenta años después de Jesucristo, una obra sánscrita que contenía esas mismas fábulas fue llevada a la corte del rey de Persia Cosroes Nushirvan.

y traducida al antiguo persa o pehlvi. Los reyes de Persia conservaron ese libro como un tesoro hasta el día en que los árabes conquistaron su reino. Cien años después el libro fue descubierto y traducido al árabe por Almokaffa, hacia 770 después de Jesucristo. Pasó entonces por las manos de varios poetas árabes, y luego volvió a ser traducido al persa, primero en verso por Rudaki en el siglo X, después en prosa por Nasrallah en el siglo XII. Pero la traducción más famosa apareció hacia fines del siglo XV, bajo el título de *Anvari Suhaili*, por Husain Vaiz. Ahora bien; ya en el siglo XI, Simeón tradujo en griego la obra árabe de Amokaffa, llamada *Calila y Dimna*. El texto griego y una versión latina se publicaron en Berlín en 1697, bajo el título de: *Sapientia indorum veterum*, por Starkius. Esta obra pasó al italiano. El texto árabe fue traducido también al hebreo por Rabi Joel, y esta traducción hebrea llegó a ser la fuente principal de donde Europa tomó sus fábulas. Antes de fines del siglo XV, Juan de Cápua había publicado su famosa traducción latina, compuesta entre 1263 y 1278, el *Directorium hamanae vitae, alias parabolae antiquorum sapientium*. En su prefacio consignó que este libro se llamaba *Calila y Dimna*, que el texto primitivo estaba escrito en lengua india, que luego fue traducido al persa, después al árabe y al hebrero, y, últimamente, por él, al latín. Esa obra, a juzgar por su numerosas traducciones alemanas, italianas, españolas y francesas, debió ser sumamente popular en toda Europa en el siglo XVI. En el XVII, una traducción francesa del *Anvari Suhaili* (el *Calila y Dimna* de los persas), debida a David Sahid, de Ispahán, dio a conocer a los literatos de Europa un nuevo continente de fábulas orientales. Ese libro se titulaba: *El libro de las luces, o la guía de los reyes, compuesto por el sabio Pilpay el Indio*; fue conocido después con el título de *Fábulas de Pilpay*. Esa fue la obra de donde tomó La Fontaine el asunto de sus últimas fábulas. Consignemos aquí que el profesor Eastwick ha publicado últimamente una excelente traducción inglesa del *Anvari Suhaili*.

Este viaje de las fábulas, su paso de la India a Europa, es una cuestión del dominio de la historia, y que debe tenerse en cuenta antes de volver a relacionar las analogías que existen entre los cuentos populares de la India y los de Noruega con esa época mucho más primitiva, de que hemos hablado antes, en que vivían en común los antepasados de las razas indo-europeas. Mr. Dasen es tan gran admirador de Grimm, que apenas hace justicia de las investigaciones de Silvestre de Sacy. He aquí lo que dice:

"El observador que trata de abarcar con la mirada el vasto conjunto de las tradiciones populares de la raza aria, ve brillar con luces cambiantes ante sus ojos mil variados matices de afinidad y semejanza, bien así como brilla la aurora boreal, con sus variados juegos de rayos innúmeros en el cielo de las regiones polares. Creer que no hay allí más que copias voluntarias y reflexivas, hechas por tal o cual tribu, de las tradiciones de tal otra, sería una suposición tan absurda como la de esas buenas gentes del campo que, cuando ven una aurora boreal, se figuran que debe ser un gran incendio prendido por la antorcha de manos criminales, y mandan por las bombas de la parroquia para extinguirle. ¿Es cierto que en una historia, como la del *Ladrón sagaz*, hallamos particularidades que se encuentran en sánscrito en el *Hitopadesa*, que se encuentra igualmente en Herodoto en la historia de Rampsinit, que se encuentran también en cuentos populares alemanes, italianos y flamencos, pero reproducidos en todas partes con tales diferencias de carácter y de pormenor, y tan bien adoptadas en todas partes al lugar y tiempo, que se sorprende allí en vivo el trabajo original y espontáneo de un genio nacional que aprovecha elementos tradicionales, comunes a toda la raza, y no propiedad particular de ninguna de las tribus de esa raza? Si es así, y si eso ocurre, no con una historia, sino con muchas, nos vemos obligados a abandonar la teoría que explica esas relaciones por toda una serie de importaciones y copias; de lo contrario, caeríamos en mayores dificultades que las que tratamos de explicar."

El ejemplo que ha elegido Mr. Dasent en apoyo de su teoría nos parece poco concluyente. La historia del *Ladrón sagaz* es referida en el *Hitopadesa*.[1] Un brahmán, que había

(1) Véase Cox, *Aryan Mythology*, t. I. p.III. La historia de que habla en ese pasaje no es la misma a que remitimos aquí.

hecho el voto de ofrecer un sacrificio, fue al mercado a comprar un macho cabrío. Le vieron tres ladrones, y sintieron vehementes deseos de quitárselo. Fueron a apostarse en el camino, a cierta distancia los unos de los otros. Cuando el brahmán, que llevaba a la espalda el macho cabrío, pasó junto al primer ladrón, le dijo éste: "Brahmán, ¿por qué llevas un perro a la espalda?" El brahmán contestó: "No es un perro, es un macho cabrío". Un poco más lejos le salió al encuentro el segundo ladrón, y le dijo: "Brahmán, ¿por qué llevas un perro a la espalda?" El brahmán, un poco inquieto, puso en el suelo el macho cabrío, le examinó y prosiguió su camino. Poco tiempo después el tercer ladrón le detuvo, y le dijo: "Brahmán, ¿por qué llevas un perro a la espalda?" Entonces el brahmán, espantado, tiró el macho cabrío, y corrió a su casa a hacer sus abluciones, para purificarse por haber tocado un animal impuro. Los ladrones cogieron el macho cabrío, y se lo comieron.

La idea matriz de este cuento es que apenas hay cosa que un hombre no acabe por creer, si la afirman tres personas diferentes. El cuento indio se encuentra con ligeras variantes en la traducción árabe conocida con el nombre de *Calila y Dimna.* Fue conocido en Constantinopla por la traducción griega, cuando menos, hacia el tiempo de las Cruzadas; y la obra latina que lleva el título de *Directorium hamanae vitae* difundió este relato por toda Europa. El cuento noruego del *Ladrón sagaz* no es una traducción, como la que encontramos en la *Filosofía morale*, ni un arreglo, como una historia análoga de *Las graciosas noches de Straparole*; pero la idea primera es, sin embargo, la misma.

Esa idea primera pudo ser recogida por algún marino normando, por algún viajero o algún estudiante originario de los países del Norte. En la Edad Media se viajó mucho desde esos países para visitar los principales centros literarios de Europa. Una vez dado el tema, nada más fácil que improvisar las tres variantes que hallamos en el cuento nórdico del *Ladrón sagaz.* Si la misma historia se encontrase en Herodoto, como dice Mr. Dasent, el caso sería diferente. En tiempo de Herodoto no habían llegado aún a Europa las traducciones del *Hitopadesa,* y el cuento del *Ladrón sagaz* debería mirarse

como parte del caudal primitivo de la tradición aria. Pero en la historia de los dos hijos del arquitecto que roban el tesoro de Rampsinit no hay nada que recuerde las astucias del *Ladrón sagaz.* En Egipto, lo mismo que en la India, había ladrones más o menos diestros, y es posible que algunas de sus estratagemas hayan sido las mismas en todos los tiempos. Pero en la historia del brahmán y de su deferencia por la opinión pública hay un profundo conocimiento de la naturaleza humana, un vivo sentimiento de la realidad. Nada semejante existe en la anécdota referida por Herodoto, ningún vestigio de ese mismo talento de observación. Esa anécdota no versa más que sobre hechos imaginarios o históricos. El cuento de Rampsinit penetró en la literatura popular de Europa, pero por un conducto diferente. Le encontramos en el *Gesta Romanorum*, donde Octaviano ha tomado el puesto de Rampsinit; y apenas cabe duda de que figura en esa obra como una copia cuyo primer modelo es el relato de Herodoto. En el *Gesta Romanorum* encontramos otras historias que están tomadas directamente del *Hitopadesa* de sus traducciones. No necesitamos citar más que la del príncipe Llewellyn y de su perro Gellert, que Mr. Dasent quisiera referir igualmente al período que precedió a la dispersión de la raza aria, pero que llegó a Europa por un camino mucho más corto, como puede probarse.

Pero, si en dos o tres casos particulares nos separamos de Mr. Dasent, estamos enteramente de acuerdo con él en los principios y las ideas generales. Hay cuentos comunes a las diferentes ramas del tronco ario que no pueden haber pasado de la India a Europa en una época tan tardía como la del reinado de Nushirvan. Son antiguos cuentos arios más viejos que el Pankatantra, más viejos que la Odisea, anteriores a la dispersión de la raza aria. No citaremos más que uno o dos ejemplos.

En el Pankatantra hay la historia de un rey que recomienda a su mono favorito que vele sobre él durante su sueño. Una abeja viene a posarse en la cabeza del rey; el mono no puede echarla; entonces coge su sable, mata a la abeja, y, al matarle, mata al rey. Una parábola casi semejante es puesta en boca de Budha. Molestaba un mosquito a un carpintero

calvo. El hombre llamó a su hijo para que le echara; el hijo cogió el hacha, dio un golpe al insecto, pero al mismo tiempo partió por la mitad la cabeza de su padre, y le mató. Esta fábula llegó hasta La Fontaine por el *Anvari Suhaili*; aparece en francés bajo la forma del *oso y el jardinero*; pero la misma fábula había ya venido hasta Europa en una época mucho más lejana. Aunque su moraleja haya cambiado, apenas cabe duda de que la fábula de Fedro en que se habla del calvo que, queriendo matar un mosquito, se da un violento manotón en la cara, tiene también su origen en Oriente. Ha podido haber aquí alguna comunicación directa. Esopo antiguamente pudo haber hecho algo muy semejante a lo que hizo mucho después Cosroes Nushirvan; pero es mucho más probable que existiese algún antiguo proverbio ario, algún dicho rústico, como: *Guardaos de vuestros amigos* o *Acordaos del rey y de la abeja*. Tales expresiones pedían una explicación, y no debían faltar historias para explicarlas. Hay en nuestros cuentos noruegos un pasaje que presenta un sentido análogo:

"Un hombre vio a una mujer muy afanada en golpear con un mazo la cabeza de su marido, sobre la cual había puesto una camisa sin abertura para el cuello. '¡Eh, comadre! (preguntó). ¿Por qué vais a matar a golpes a vuestro marido?' —'No (dijo ella); no necesito más que hacer un agujero en esta camisa para que pueda pasar el cuello'."

Platón conocía bajo forma de proverbio la historia del asno vestido con la piel del león. Esa historia existe como fábula en el *Hitopadesa* con este título: *El león vestido con la piel del tigre*. Varias de las particularidades más notables de la vida de los animales con que Fedro nos ha familiarizado son utilizadas del mismo modo en el *Hitopadesa*. El ratón que libra a sus amigos royendo la red; la tortuga que perece por haber querido volar; el león o el zorro disfrazados de piadosos ermitaños; la serpiente representando el papel de rey o de amigo de las ranas; todo eso son elementos comunes a los más antiguos fabulistas de Grecia y de la India. Uno de los más antiguos apólogos romanos, *la disputa de los miembros y del estómago*, se contaba en la India mucho antes de ser referido en Roma por Menenio Agripa. M. Stanislas Julien acaba de descubrir en la literatura china varias colecciones de fábulas,

que se publicarán muy pronto con una traducción francesa.

En lo tocante a las antiguas fábulas arias que son comunes a todos los miembros de la familia aria, se ha dicho que el fondo de la mayoría es tan natural, que bien podrían haber sido inventadas más de una vez. Es dispensarse de abordar la cuestión de frente; hay ahí, sin embargo, una hipótesis a que debe concederse su parte de valor. Mas, sea como quiera, eso no puede rezar con nuestros cuentos de hadas. A buen seguro que éstos no pueden ser calificados de naturales. Están llenos de las concepciones más contrarias a la naturaleza, de monstruos como jamás los vieron ojos humanos. Sabemos de una manera cierta que muchos de esos cuentos no fueron inventados tal o cual día, sino que son restos, *detritus* de una antigua mitología medio olvidada, mal comprendida, y que se ha tratado de reconstruir. Mr. Dasent ha seguido la alteración gradual por cuya virtud el mito se transforma en cuento, como en el caso del *gran montero* (der wilde Iäger), que primitivamente era Odino, el dios germánico. Hubiera podido remontarse, buscando los orígenes de *Odino el cazador*, hasta Indra, el dios de las tempestades en el Veda; y, bajo el mismo *montero mayor* de Fontainebleau, hubiese podido reconocer el Hellequin de Francia hasta en el Arlequín de nuestras pantomimas de Navidad. Guillermo Tell, el hábil arquero, cuyo carácter mitológico ha puesto Mr. Dasent por encima de toda discusión, es el último reflejo del dios del sol, llámese éste Indra, Apolo o Ulises. Los disparos de todos son infalibles. Tocan la manzana o cualquier otro objeto a que apuntan, y matan a su enemigo con la flecha misma que les ha servido para dar en el blanco. Todas esas innumerables historias de princesas y doncellas de maravillosa hermosura que, después de haber estado encerradas en sombríos calabozos, son invariablemente puestas en libertad por un joven y brillante héroe, pueden referirse a tradiciones mitológicas relativas a la primavera libertada de las cadenas del invierno; al sol, a quien un poder libertador saca de las sombras de la noche; a la aurora que, libre de las tinieblas, torna del lejano Occidente; a las aguas puestas en libertad y escapándose de la prisión de las nubes. En los cantos del Veda, donde los poderes de la naturaleza no hacen más que empezar a adquirir un carácter

personal algo definido, vemos que se trata varias veces de los tesoros que el dios de la luz reconquista de las sombrías nubes. Esos tesoros son las aguas recobradas después de una violenta tempestad. A veces se llama a esas aguas las vacas que los ladrones han ocultado en cavernas; otras veces, las esposas de los dioses (Devapatnî), que se habían hecho las esposas del demonio (Dâsapatnî o Deianeira = dâsa-narî). Su prisión se llama una maldición, y, cuando son libertadas, se tributan gracias a Indra por haber destruido "las siete fortalezas del otoño". En el Veda se llama al ladrón o al demonio la serpiente de las siete cabezas.

En los cuentos germánicos se puede descubrir la huella de cada una de estas expresiones. Las luchas de los poderes de la naturaleza, después de haber sido personificadas, primero en dioses, más tarde en héroes que se aman y se aborrecen, lo fueron después, por los cuentos populares, en hadas o geniecillos malignos que se cortejan o se hostigan los unos a los otros. El cristianismo había destruído los antiguso dioses de las tribus teutónicas; y los santos y los mártires de la Iglesia habían deparado nuevos héroes. Los dioses habían muerto; y los héroes, esos hijos de los dioses, estaban olvidados. Pero las historias que se contaba de ellos no querían morir; y, a pesar de las excomuniones de los sacerdotes, eran acogidas con fruicción cuando aparecían bajo su extraño disfraz. Las tiernas abuelas relataban los cuentos añejos, aunque no fuese más que para hacer estarse quieta a la gente menuda. No le hablaban de los dioses, porque esos dioses habían muerto o, lo que era peor, se habían transformado en demonios. De lo que le hablaban a veces era de los santos y de los mártires; y los mismos apóstoles se han visto ataviados con las prendas de Odino y de otras divinidades paganas. La figura más singular de todas es la del diablo, con sus trazas semicristianas, semipaganas. Las naciones arias no tenían diablo. Plutón, aunque figura algo sombría, no deja de ser un personaje muy respetable; y Loki, aunque dispuesto a jugar malas pasadas, no es un demonio. La diosa germánica Hell, lo mismo que Proserpina, había conocido en otro tiempo días mejores. Así, cuando la predicación cristiana introdujo entre los cristianos la idea de un verdadero diablo, el Satán semítico, dichos pueblos trataron este tipo humorísticamente. Le atribuyeron todas las jugarretas malignas de sus dioses más malignos. Pero, mientras los viejos cuentistas del Norte se gozaban en el éxito de la astucia, la nueva generación miró como un deber de conciencia representar al diablo vencido siempre a la postre. En todos esos ardides, que en otro tiempo le salían tan bien, no desempeñó ya en adelante más que el papel de juguete, y así se creó ese carácter completamente nuevo de un diablo desgraciado y estúpido, que aparece con bastante frecuencia en los cuentos alemanes y noruegos.

El Dr. Dasent ha contado todo esto en su introducción de una manera muy elegante y muy pintoresca, y recomendamos a los lectores de sus cuentos que no traten esa introducción como se tratan en general todas las introducciones. Recomendamos particularmente a la atención de los que tengan tiempo que dedicar a tales asuntos, lo que dice el Dr. Dasent al fin de su ensayo:

"Hemos dicho lo bastante para probar que aun los cuentos de niños tienen su ciencia y su significación, para mostrar que la vieja Nornir y las divinas hilanderas pueden vengarse, si se atacan y se desdeñan sus cuentos de viejas. La investigación podría prolongarse casi indefinidamente, porque ese es un viaje donde cada vuelta del camino depara un nuevo punto de vista, y donde, cuanto más nos detenemos en el trayecto, más descubrimientos hacemos, y más sorpresas experimentamos. La mitología popular es una mina virgen, un filón que, lejos de haber sido agotado y elaborado por completo, apenas se ha explotado hasta aquí, por lo menos en Inglaterra. Cabe a la verdad preguntarse con temor, si el tiempo de investigar esas viejas tradiciones inglesas no ha pasado para no volver, si la máquina de vapor y la prensa tipográfica no han llegado a difundir por todas partes sobrada luz, y si esos cuentos populares, que nuestro país poseyó, sin duda, en gran número antiguamente, no han desaparecido antes esas grandes invenciones, como la raza de los gigantes se desvanecía ante la potencia de Odino y de los Ases. Tenemos, sin embargo, el ejemplo de la misma Noruega; en cierta época sus propios

hijos creían que encerraba pocos cuentos que le perteneciesen, y en estos últimos tiempos, al contrario, acaba de descubrir que poseía la más rica y lozana cosecha. Esa lección nos advierte que no debe abandonarse una investigación que, en rigor de verdad, apenas está empezada. ¿No puede uno también preguntarse si el fracaso de tal o cual tentativa no debe imputarse a los que habían emprendido esa investigación más que a la falta misma de tradiciones? De hecho, es empresa dificilísima en todos los países recoger cuentos de esta especie, y los mismos que han salido más airosos son los primeros en confesarlo. Cuesta mucho convencer a las ancianas de cabeza trémula, que suelen ser las depositarias de esos tesoros nacionales, de que quien las interroga pueda tener un interés sincero en el asunto. Temen que no quiera más que burlarse de ellas. El espíritu popular se parece a la sensitiva; como ella, al primer contacto un poco rudo, se repliega sobre si misma, y cierra sus hojas; una vez sellados esos labios seniles, es difícil decidirlos a revelar los secretos de la memoria. Sin embargo, esos cuentos ahí yacen; forman parte de una corriente inferior de tradiciones, corriente de que las clases elevadas pueden olvidar hasta la existencia. Son cosas que se sustraen a la vista, y por consiguiente, a la inteligencia. Alguna que otra vez se da el caso de que la corriente, desde sus misteriosas profundidades, les haga subir a la superficie. Entonces los inspectores de nuestras escuelas primarias se sorprenden y sublevan al ver tan extraños fantasmas obsediando aún las imaginaciones de tan gran número de compatriotas. No se puede decir que los ingleses no sean un pueblo supersticioso. Desde hace más de cien años no hemos cesado de proclamar que la creencia en las brujas, en los encantadores, en los espíritus, había desaparecido en este país. Los ministros de todos los cultos han tratado de extirpar esa creencia por la predicación, y los filósofos han convencido al mundo de lo absurdo de tan vanas supersticiones. Con todo, hace uno o dos años, en un tribunal del condado de Stafford, hemos visto desfilar ante el jurado toda una procesión de testigos que creían firmemente en la hechicería, y que atestiguaban bajo juramento su creencia en los duendes y en los hechiceros, como

para mostrar que, en los condados del centro por lo menos están lejos de haberse extinguido tales tradiciones. Si hay ahí un mal que no han podido hacer desaparecer el vapor, los progresos de la razón y la enseñanza de la Iglesia, esperemos que a todo ese mal se conserve mezclado algún bien, y que pueda nacer aún un Grimm inglés que realice lo que ha empezado tan bien Mr. Chambers con respecto a Escocia, que descubra en boca de alguna Gammer Grethel anglo-sajona algunos, por lo menos, de esos cuentos populares que Inglaterra poseía en otro tiempo, en común con toda la raza aria."

Enero, 1859.

VIII

Usos y costumbres[1]

El estudio de la humanidad hace rápidos progresos en nuestros días. La historia primitiva de la èspecie humana habíanla escrito, principalmente, en los siglos pasados, los poetas y los filósofos; pero, en nuestra época, han vuelto a poner manos a la obra con serio ardor hombres que quieren hechos, y que no se atienen más que a los hechos. Si no pueden revelarnos los comienzos mismos de la vida y del pensamiento humano, han conseguido, al menos, descubrirnos grandes lontananzas de un pasado remoto que hasta aquí había sido impenetrable; han relacionado y unido restos del lenguaje, de la religión, de la mitología, de las leyendas, de las leyes y de las costumbres de otros tiempos, que nos dan una idea real y viva de los primeros antepasados de nuestra raza.

La ciencia del lenguaje es la que ha dado el primer impulso a estas investigaciones. Merced a una simple clasificación de las lenguas, merced a un análisis detenido de las palabras, esa ciencia ha difundido una luz deslumbradora sobre las épocas más oscuras de la historia del hombre. Allí donde antes todo era conjetura, tenemos ahora una genealogía de las lenguas y de las razas, que puede resistir a la crítica del escepticismo más tenaz. ¿Quién, en el siglo último hubie-

(1) *Researches into the early history of mankind, and the development of civilisation*, por Eduardo Burnet Tylor, autor de *Mexico and the Mexicans*, Londres, John Murray, 1865.

se podido pensar en establecer relaciones de parentesco entre las lenguas de los griegos y romanos y las de los antiguos indos o de los persas de Zoroastro y de Darío? ¿Quién se había atrevido a sostener que las naciones teutónicas, célticas y eslavas eran, en realidad, de la misma carne y de la misma sangre que los griegos y los romanos, que las tildaban desdeñosamente de bárbaras? El cambio que nos ha hecho pasar del sistema de Tolomeo al que coloca el sol en el centro de nuestro mundo planetario no es mucho más sorprendente que el descubrimiento de esa familia de lenguas que se ha llamado indo-europea o aria, descubrimiento que une por un lazo común naciones tan lejanas como los habitantes de Islandia y de Ceilán. ¡Y que estrecho es ese lazo! No citemos mas que un ejemplo. " Yo sé ", en alemán moderno, se dice: i c h w e i s s ; " nosotros sabemos", en plural: w i r w i s s e n . ¿Por qué ese cambio de vocal cuando se pasa del singular al plural? En vano pediríamos la respuesta al alemán moderno, al antiguo alemán y aun al más antiguo alemán, al del siglo IV, al gótico de Ulfilas. Allí también encontramos, en el singular, v a i t , yo sé, con el diptongo; pero en plural, v i t u m , sabemos, con la vocal simple. Un cambio semejante se nos ofrece en la antigua lengua de Inglaterra: el rey Alfredo hubiese dicho: w a t, yo sé, pero w i t o n, sabemos. Si después volvemos los ojos hacia el griego, aquí también notamos el mismo paso irregular de (v) o i d a , yo sé, a (v) i s m e n , nosotros sabemos; pero buscamos en balde una explicación inteligible de un cambio tan caprichoso. En fin, nos dirigimos al sánscrito, y aquí, no sólo volvemos a encontrar el cambio de v e d a, sé; en v i d m a , sabemos, sino que hallamos también la clave del enigma. En sánscrito, el acento del perfecto recae siempre en el singular sobre la primera sílaba, en plural sobre la última. Ese cambio del acento fué el que produjo un cambio correspondiente en la longitud de la vocal radical. Por mínimo y por insignificante que sea en apariencia un hecho como éste, el cambio de la *i* en *ê (ai)*, siempre que recae en esta vocal el acento, nos enseña más que todas las tradiciones conservadas por los habitantes de la India, de Grecia y de Germania, sobre sus más antiguas emigraciones y sobre esos imperios cuya fun-

dación atribuyen a sus dioses y a los hijos de sus dioses y de sus heroínas. Ese hecho prueba, por sí solo, que mucho antes de que los indos hubiesen emigrado a la península meridional de Asia, y antes de que los griegos y los germanos hubiesen hollado el suelo de Europa, los antepasados comunes de esas tres razas hablaban una sola y misma lengua, lengua tan fijada y tan bien regulada ya, que podemos descubrir los mismos caracteres definidos en la gramática de los antiguos cantos del Veda, de los poemas de Homero y de la Biblia gótica de Ulfilas. ¿Cómo explicar luego que en cada una de estas tres lenguas "yo sé" se exprese por un perfecto que significa "he percibido"? Esto quiere decir que esa manera de hablar había prevalecido antes de que los griegos llegasen a ser extraños a los germanos. ¿ Y qué significa ese fenómeno de la abreviación de la vocal en el plural, o más bien, de su refuerzo en el singular? Significa que, durante el curso de un período lejano del desarrollo de la más antigua lengua aria, se había dejado de percibir, en las terminaciones de las primeras, segundas y terceras personas del singular, la presencia de pronombres personales independientes; que, por consecuencia, esas personas habían perdido el acento, el cual había recaído sobre la vocal del radical, mientras que en plural, como se había seguido percibiendo en las terminaciones sufijos pronominales que modificaban el sentido, esas terminaciones habían conservado el acento y dejado intacta la vocal del radical. Esta regla continuó siendo observada en sánscrito mucho tiempo después de haberse dejado de comprender su razón. El cambio del acento y el cambio de la vocal permanecieron en armonía. En griego, al contrario, cambió la acentuación con el tiempo; el acento del perfecto permaneció en plural en la misma vocal que el singular. Sin embargo, a pesar de haber desaparecido entonces la causa eficiente del cambio de vocal, vemos a los griegos seguir reforzando la vocal en el singular (v) o i d a , y abreviándola en el plural (v) i s m e n , que está por (v) i d m e n , exactamente como lo habían hecho sus antepasados antes de que se dividiese su lengua común en tan gran número de dialectos nacionales: el griego, el sánscrito y el alemán. Los hechos del lengua-

je, aun los menos importantes, son hechos históricos, y exigen una explicación histórica; y del hecho que acabamos de citar, hecho tomado entre mil, la única explicación que ha podido darse aún es admitir que, mucho tiempo antes de los más antiguos documentos literarios del sánscrito, que se remontan hasta 1500 antes de nuestra Era, mucho tiempo antes de Homero, mucho tiempo antes de la primera aparición de las lenguas latinas, célticas, germánicas y eslavas, debió existir una primera lengua, lengua más primitiva, que fué origen de todas las que acabamos de nombrar, exactamente como el latín fué el origen del italiano, del español y del francés. ¿Cuánto tiempo fué preciso para ese cambio gradual y para esa separación? ¿Cuántos siglos se deslizaron antes de que los indos y los griegos, partiendo de un mismo centro, llegasen a hablar lenguas que difieren tanto una de otra como el sánscrito del Veda y del griego de Homero? Esa es una cuestión a que ningún sabio concienzudo se arriesgará jamás a responder con datos cronológicos precisos. Eso ha podido ser cosa de algunas generaciones; puede haber exigido centenares y millares de años. Nosotros no tenemos ninguna medida exacta para cambios semejantes, y las analogías sacadas del tiempo que necesitan los cambios modernos son tan engañadoras en punto al lenguaje como en punto a geología. Pero los hechos demostrados de una vez por todas por la ciencia del lenguaje conservarían siempre su importancia, aunque los antiguos períodos del desarrollo del pensamiento humano que se han revelado así inopinadamente a nuestras miradas resistiesen a toda tentativa de valuación cronológica. Hay una perspectiva de un orden superior que, para los que conocen bien los hechos, es más instructiva que la simple cronología; el que, después de haber examinado las gramáticas griegas y sánscritas, se concreta a preguntarse con asombro que larga serie de años ha debido ser precisa pra que esas dos ramas de una misma lengua, unidas en otro tiempo, hayan podido apartarse tanto, tiene una idea más real y más útil de la lenta transformación que ha conducido a resultados semejantes que el que afirmase que el mínimum de tiempo necesario para tales mudanzas es un millar de años.

Lo que más importa saber, lo que importa más que ninguna fecha, es esta verdad: que, si buscamos monumentos de la hostiria primitiva de nuestra raza, no tenemos más que dirigir los ojos a nuestro alrededor: *si monumentum quaeris, circumspice.* Nuestra lengua, los dialectos hablados a la hora presente en cada ciudad y en cada aldea de estas islas, sin excluir los idiomas célticos del país de Gales, de Irlanda y de Escocia; las lenguas también de Alemania, de Suecia, de Dinamarca, de Italia, de Francia, de España, de Rusia y de sus dependencias, de Persia y de India: he ahí los más antiguos monumentos, he ahí los cerros formados de antiguas ruinas a través de las cuales debemos abrir nuestras zanjas, si queremos descubrir bajo la superficie del suelo los palacios mismos que fueron las moradas de nuestros antepasados, los templos mismos en que oraron y se recogieron. Es verdad que las lenguas cambian constantemente, pero jamás ha habido una en la historia del hombre que mereciese verdaderamente el nombre de nueva. ¿Qué queremos decir con esto? Sencillamente que, al hablar como lo hacemos, nos servimos aún de los mismos materiales que fueron manejados por el primero que habló, es decir, por el primer antepasado real de nuestro linaje; lo que hay es que esos materiales se han desmoronado, desmenuzado y empleado de nuevo. Llamad a ese antepasado Adán; llamad a esos antepasados Sem, Cam y Jafet, y las razas humanas hablan aún las lenguas de Sem, Cam y Jafet. O, si usamos la terminología de la ciencia del lenguaje, decimos que todas las naciones arias hablan aún la lengua de los fundadores y de los padres de familia aria, en el sentido en que decimos que Dante habla la lengua de Virgilio, y Guizot la lengua de Cicerón. Afirmamos que las lenguas habladas por las naciones semíticas no son más que variedades de la lengua de sus primeros antepasados, y que las lenguas de las tribus turanias o alofílicas son otros tantos ríos y arroyos que parten, en diversos sentidos, de centros lejanos, pero que, a pesar de modificarse tan rápidamente que pierden casi su propia identidad, son, por sus orígenes, tan antiguas como cualquiera de las ramas de la familia aria o semítica. Las palabras mismas que empleamos aquí se remontan por sus orígenes a períodos

de que la historia no ha guardado ningún recuerdo. Oímos hablar de la invención de nuevos instrumentos, de nuevas armas; nunca oímos hablar de la invención de nuevas lenguas ni aún de nuevos vocablos. Las voces nuevas son voces antiguas, voces viejas por sus elementos materiales, aunque nuevas y constantemente renovadas en la forma. Si analizamos una palabra cualquiera, sus últimos elementos radicales, los que resisten a los supremos esfuerzos del análisis, son prehistóricos, primordiales, más antiguos que ninguna cosa humana, ora en el dominio de la naturaleza, ora en el del pensamiento. En esas palabras, si se analizan atentamente, se puede descubrir y leer toda la historia del espíritu humano, el tránsito gradual de los modos simples del pensamiento a sus modos compuestos, de las concepciones materiales a las concepciones abstractas, de las metáforas transparentes a las que se han oscurecido. Pongamos un ejemplo: ¿Queremos saber cuál era la idea que dominaba en el espíritu de los que formaron el término que designa el castigo, la voz latina poena o punio, castigar? La raíz sánscrita pû, que significa limpiar, purificar, nos indica que el derivado latino se formó en el origen, no para expresar solamente la idea de *golpear*, de torturar, sino la de *librar de la mancha del pecado*. En sánscrito se pide a los dioses muchas veces que borren (punîhi) los pecados de los hombres; y el sustantivo pavana, aunque nunca llegase a significar castigo (idea traducida en sánscrito por la voz más adecuada: danda, palo), tomó más tarde el sentido de purificación y penitencia. Ahora, es claro que el encadenamiento de ideas que conduce de la purificación a la penitencia, o de esta al castigo, revela un sentido moral y religioso en la concepción de la pena (poena), y en el nombre que se le da. Esto nos muestra que, en la infancia misma de la justicia criminal, el castigo se consideraba, no sólo como una justa retribución y una venganza, sino como una advertencia destinada a corregir al culpable, y a borrar la mancha de su falta. Nosotros no tenemos conciencia de estos antiguos pensamientos cuando hablamos de pena corporal o castigo. Sin embargo, la palabra castigo también era primitivamente castigamentum, que viene de castus, puro; e incestum, era la impureza o el pecado que los sacerdotes, según la ley romana, debían hacer expiar o castigar con un supplicium, una súplica (supplicatio), un acto de adoración dirigido a los dioses. El poder de castigar pertenecía primitivamente al padre; era una parte de su patria potestas. Poco a poco se transfirió al rey; y, si queremos saber cuál fué la concepción primera de la realeza entre las naciones arias, tampoco tenemos más que analizar etimológicamente algunos de los vocablos que empleaban para designar al rey. Esos términos no nos hablan ni de una prerrogativa otorgada por la divinidad, ni de la posesión de una fuerza, de un valor y de una sabiduría superiores. Ganaka, una de las voces que en sánscrito significan rey, quiere decir primitivamente padre, luego rey, mostrando así la transición natural del padre al rey, del poder paterno al poder real. Uno de nuestros etimólogos más penetrantes, Jacobo Grimm, ha hecho esta importante observación: que la palabra de antiguo nórdico que significa rey, konungr o kôngr, no puede derivarse, como se cree generalmente, del antiguo nórdico kyn (raza), ni el anglo-sajón cyning de cyn (el kin del inglés moderno), familia. King es una antigua voz común a las tres ramas de la raza teutónica, una voz que no se ha acuñado de nuevo en Suecia, en Inglaterra y en Alemania; diremos más: que no se ha acuñado siquiera en un metal puramente germánico. No significó en su origen un hombre de buena familia, un hombre de noble nacimiento, sino que, según hemos dicho, es en realidad, así en su forma como en su significación, el mismo vocablo que el sánscrito ganaka, que fué creado antes de que el sánscrito se separase de la rama germánica, y que significaba primitivamente padre, después rey.

Aquí percibimos la diferencia que existe entre la etimología y la definición, diferencia tan frecuentemente desatendida. La etimología de una palabra no puede darnos nunca su definición; lo único que puede darnos es la prueba histórica de que en el momento en que se formó una palabra, su poder atributivo representaba una de las numerosas

particularidades características del objeto a que se aplicaba ese término. El que p u n i r e significase primeramente *purificar* no nos autoriza a decir que los romanos no asociaban a la palabra castigo otra idea que la de purificación; todo lo que podemos decir es que uno de los aspectos del castigo en que se fijaron los más antiguos creadores del lenguaje de Italia fué el de la expiación. No se perdieron de vista, por otra parte, los demás aspectos bajo los cuales puede mirarse el castigo; pero esos matices de la idea encontraron en voces sinónimas su variada expresión. Así es como el tránsito del sentido de padre al de rey prueba que, en cada familia, se investía de la autoridad suprema al hombre de más edad entre los parientes; y, cuando las familias se multiplicaron, y se convirtieron en clanes, tribus y naciones, se concedió una supremacía análoga sobre esas grandes comunidades a uno de los padres o ancianos. Esto nos revela una de las fases que se puede notar en los orígenes de la monarquía patriarcal, fase que ha puesto tan en claro Mr. Maine en su obra titulada *El antiguo derecho;* pero no prueba ni que el gobierno real entre las naciones arias fuese siempre un gobierno paternal, ni que no hubiese otros caminos que condujesen al poder supremo. Palabras como r e x , de r e g e r e , gobernar; como d u x , de ducere, conducir, o como i m p e r a t o r , general, nos advierten que los fundadores de las antiguas dinastías tuvieron más de un modo de llegar al poder.

Comparando y analizando las palabras, y en particular las palabras comunes a la mayoría o al conjunto de las naciones arias, ha sido posible descubrir alguno de los pensamientos que llenaban los corazones y las inteligencias de nuestros más lejanos antepasados, de esa raza de hombres que vivían no sabemos cuándo ni dónde, pero a cuyos trabajos debemos, no sólo el metal precioso, sino aun mucha de la moneda corriente que sirve aún para la circulación intelectual del mundo ario. Nuestros diccionarios no son más que nuevas ediciones de sus diccionarios; nuestras gramáticas no son más que resúmenes de sus gramáticas. Si somos lo que somos, no sólo en cuanto a carne y sangre, sino en cuanto a pensamiento y lengua, debemos encontrar en

nuestros verdaderos parientes, nuestros verdaderos allegados entre las naciones de Grecia y de Italia, de India y de Persia; nuestros verdaderos ascendientes yacen sepultados en esa patria central de la raza aria, de donde emigraron, en una época muy anterior al siglo XV antes de J.C., los que llevaron a la India la lengua de los Vedas, y a las playas del mar Egeo la lengua de los poemas homéricos.

Pero la ciencia del lenguaje no se detiene ahí. No contenta con haber demostrado la identidad primitiva de la estructura gramatical del sánscrito, del persa, del griego, del latin y de los dialectos teutónicos, eslavos y célticos, y de haber evidenciado así la significación primitiva de sus palabras, se ha esforzado en demostrar otro hecho de igual importancia, y en abrir un nuevo campo de estudios más fecundo aún y más interesante. Muestra que las grandes líneas de las antiguas religiones de esas razas eran también las mismas; que, primitivamente, todas esas razas adoraban los mismos dioses, y que, antes de separarse sus grupos más antiguos, poseían ya términos para traducir concepciones tan susceptibles de ulterior desarrollo como las ideas de d i o s, de m a l o s e s p í r i t u s , de c i e l o , de las c o s a s s a g r a d a s , de l a a d o r a c i ó n y de la c r e e n c i a . La comparación de las diferentes formas de la religión y de la mitología en India, Persia, Grecia, Italia y Germania, ha seguido de cerca al nacimiento de la filología comparada, y sus resultados no pueden menos de modificar de una manera sensible las ideas comúnmente aceptadas sobre el origen de las religiones del género humano. No fué eso todo. A poco se advirtió que en todas esas naciones había una tendencia a cambiar la concepción primitiva de los poderes divinos, a perder de vista el verdadero sentido de la mayoría de los nombres dados a esos poderes, y a interpretar mal las alabanzas que se les dirigían. De esa manera algunos de los nombres divinos se aplicaron a héroes entre divinos y humanos, y, al fin, los mitos, que eran verdaderos e inteligibles, según se contaba en un principio del sol, de la aurora o de las tempestades, se transformaron en leyendas y fábulas demasiado maravillosas para que pudiesen ser sus actores simples mortales, pero demasiado profanas pa-

ra que se pudiese hacer figurar en ellas dioses como los que adoraban los contemporáneos de Thales y de Heráclito. Se puede observar esta marcha en India, en Grecia y en Germania. La misma historia, o casi la misma, se cuenta primero de dioses, luego de héroes, después de hombres. El mito divino se transforma en leyenda heroica, y la leyenda heroica palidece y se trueca en cuento de niño. Se ha dicho con ingeniosa exactitud de nuestros cuentos de niños que eran el patúe moderno de la antigua mitología sagrada de la raza aria. Así como hay semejanzas entre el indostani y el francés (semejanzas como puede esperarse encontrarlas entre parientes lejanos), así también podemos comprender perfectamente que, en más de un cuento nórdico o en los *Mährchen,* de Grimm, lo que se puede llamar el tema del relato sea el mismo que en los cuentos de hadas orientales o en las fábulas griegas. Aquí aún se ha bosquejado el plan de una nueva ciencia, y en las cabañas de Escocia, en las viviendas rústicas donde hilan las viejas alemanas, en los bazares de Herat y en los monasterios de Ceilán se han recogido fragmentos dispersos de las antiguas tradiciones populares de la familia aria.

Terminamos aquí nuestra revista; hemos resumido la información proseguida por los adeptos de la ciencia del lenguaje, a fin de rehacer el cuadro de la vida primitiva de la humanidad, de lo que se puede llamar *sus obras y sus días;* hemos llegado, finalmente al término en que podemos apreciar, desde el verdadero punto de vista, el objeto y el carácter del libro de Mr. Tylor, titulado: *Investigaciones sobre la historia primitiva de la humanidad y el desarrollo de la civilización.* Se ha hecho muchas veces esta pregunta: si, en la lengua, todo lo que parece moderno es en realidad tan antiguo, si una cadena no interrumpida enlaza nuestros pensamientos con los primeros balbuceos de nuestros ascendientes arios, si el Robin Hood de nuestros cuentos infantiles no es verdaderamente más que un disfraz del dios del Norte Wodan ú Odino, y si nuestro Arlequín no es más que un representante debilitado del Hellequin de los franceses, ¿por qué no se aplicaría la misma observación á gran número de nuestros usos y costumbres? Verdad es que ya no somos pastores, ni cazadores, como nuestros primeros padres. Nosotros

nos lavamos, nos peinamos, nos vestimos, nos afeitamos, mientras que ellos no tenían siquiera nombres para objetos como el jabón, la navaja de afeitar ó el peine. Eran paganos extraños a toda civilización, y nosotros somos cristianos civilizados. Sin embargo, a pesar de todas estas diferencias, se pensaba que sería una de las cosas más interesantes ver si no era posible referir algunos de nuestros usos modernos a antiguos orígenes, y probar que habían existido, no sólo en el suelo teutónico, sino en la mayoría o en el conjunto de las razas que forman la familia aria. Jacobo Grimm ha escrito un interesantísimo ensayo sobre los diferentes modos de sepultura, y llega a la conclusión de que quemar y enterrar eran dos formas de sepultura usadas en las naciones arias desde los tiempos más remotos, pero que, en el origen, las tribus nómadas preferían quemar y enterrar sus muertos, y las tribus agrícolas enterrarlos. Mostró, igualmente, que la costumbre de quemar a las viudas no era una costumbre particular en la India exclusivamente, sino que existía, en una época lejana, entre los tracios, los getas y los escitas, y que el sacrificio de Brynhild, inmolándose en la hoguera de Sigurd, no es un hecho aislado, un ejemplo sin precedente en la mitología teutónica. Se han notado también curiosas coincidencias en las ceremonias del matrimonio entre los indos, los griegos, los romanos y los germanos, y Grimm ha llegado a relacionar, más o menos satisfactoriamente, un número bastante grande de leyes y costumbres teutónicas con leyes y costumbres análogas que ha encontrado en la India, en Grecia y en Italia.

Es de desear, sin duda, que investigaciones de esta naturaleza se encierran en un principio dentro de los límites impuestos por la ciencia del lenguaje, y que no se trate de comparar más que las costumbres de las naciones cuyas lenguas se sabe que tienen el mismo origen. El estudio comparativo de las costumbres arias, o de las costumbres semíticas, o de las turanias, daría resultados más satisfactorios que una comparación de todas las costumbres del género humano indistintamente. En un libro recién publicado por Mr. Mac Lennan sobre *el matrimonio primitivo,* libro en que el autor demuestra que, en un gran número de los pueblos, los hombres robaban primitivamente a las que habían de ser sus mujeres, llevándoselas

cautivas, y que más tarde se conservó el simulacro del rapto como un símbolo en las ceremonias del matrimonio, se deja sentir vivamente esa falta de método. El autor, para justificar su teoría, nos presenta argumentos recogidos de todas partes del mundo, y, sin embargo, olvida lo que nos toca más de cerca, y lo que más merecería, en tal concepto, atraer la atención. Por ejemplo: no se encuentra allí la expresión del antiguo nórdico q u â m - t a n g (la captura de la mujer), ni la expresión germánica b r û t - l o u f t i (la carrera tras la novia), empleadas las dos en el sentido de matrimonio.

Por otra parte, un estudio más extenso de las costumbres en general puede servir para contrapesar y corregir los resultados a que llevan investigaciones demasiado especiales. Si encontramos la misma costumbre en la India y en Grecia, nos inclinamos a suponer que debe haber procedido de una fuente común, y propendemos a atribuir su origen a los tiempos que precedieron a la separación aria. Pero, si encontramos una costumbre absolutamente semejante en América y en Australia, nos pondremos en guardia inmediatamente contra conclusiones prematuras. En este sentido el libro de Mr. Mac Lennan es muy útil. Nos enseña, por ejemplo, que no es verdad que la carrera tras la novia, reducida también a una forma puramente simbólica, no se encuentre más que en la raza aria. Entre las tribus salvajes de la península de Malaca, los novios son llevados hacia el círculo por uno de los viejos. La joven da primero la vuelta, y el joven la sigue a corta distancia. Si consigue alcanzarla y retenerla, la hace su mujer; si no, pierde todos sus derechos sobre ella. Así como, en un estudio comparado de las leyes, debemos aprender a distinguir los estatutos legislativos, resultado de un acuerdo, de las ideas morales que forman, bajo esa superficie, la amplia y profunda base en que se apoyan, así también, en un estudio comparativo de las costumbres, debe separarse lo que es convencional, individual local y nacional de lo que es natural, general, universal y simplemente humano. Por ejemplo: si no encontrásemos la poesía métrica y rítmica más que en Grecia, en Roma y en la India, podríamos considerarla como una invención particular de la raza aria. Pero, si la encontramos también en las razas turanias y semíticas, vemos al punto que el metro y el ritmo son

formas que revisten naturalmente el lenguaje humano, y que, bajo el influjo de circunstancias más o menos favorables, pueden llegar a un grado más o menos elevado de perfección. Sacar la lengua en señal de desprecio es cirtamente una antigua costumbre aria, porque el verbo l a l se encuentra en sánscrito con el mismo sentido que en el inglés; sin embargo, esa costumbre existen en otras partes que en las naciones arias. Restregarse la nariz a guisa de saludo podría parecer un uso particular de los neo-zelandeses; pero ese uso existe en China, y Linneo encontró el mismo hábito en los Alpes de Laponia. Aquí vemos la dificultad principal que ofrecen las investigaciones que se pueden llamar e t o l ó g i c a s , para distinguirlas de las investigaciones e t n o l ó g i c a s , y comprendemos por qué es menester que, en un estudio comparado de las costumbres, los estudios especiales sean siempre constrastados por observaciones generales.

En el volumem que tenemos a la vista, y que, suponemos, no será más que el primero de una larga serie, Mr. Tylor ha reunido las pruebas más evidentes de esta verdad: que existen costumbres similares, no sólo en razas emparentadas por la lengua, sino también en razas cuyas lenguas son enteramente diferentes. Ha recogido hechos con una paciencia y una exactitud raras, y, cuando se piensa en el corto número de predecesores que ha tenido en esta rama de estudios, no se puede menos de rendir homenaje al celo con que ha reunido sus pruebas, y al juicio con que las ha agrupado. El reconoce lo que debe al Dr. Gustavo Klemm, de Dresde, y al Dr. Bastian, cuyos trabajos sobre la historia de la civilizaicón cita frecuentemente en su libro. Pero Mr. Tylor ha suplido lo que faltaba a esas obras, dando vida e interés a los hechos, y sacando las lecciones que contienen, en vez de dejarse anonadar por ellos. Cita también algunos artículos del profesor Lazarus, publicados en una revista alemana consagrada especialmente a lo que se llama V ö l k e r p s y c h o l o g i e o psicología étnica, pero esos artículos son obra de un filósofo más bien que de un hombre que busca y acopia hechos. Están llenos de profundas especulaciones metafísicas, y no nos asombra que Mr. Tylor, al citar un pasaje singularmente claro y elocuente sobre la relación de la palabra con el pensamiento, haga esta observa-

ción: "Por transcendental que sea esta página, está escrita en términos tan lúcidos, que casi podemos figurarnos que la entendemos."

Mr. Tylor es ajeno a todo idea preconcebida. Hasta se ha atraído censuras por no haber intentado dar a sus investigaciones un objeto más definido, y no haber sacado conclusiones generales de los hechos que ha coordinado tan bien. Estamos seguros de que su obra se hubiese leído con un interés más vivo, si hubiese sido escrita en apoyo de alguna teoría popular o impopular, o si hubiese presentado como hechos indudables ciertas conclusiones a que parece conducir. Pero lo que disminuye el interés efímero aumentará el valor durable de la obra.

"El etnólogo (dice Mr. Tylor, pág. 273) debe haber sacado de la observación de muchos casos una idea general de lo que el hombre hace y no hace, para poder decidir si es o no verosímil que una costumbre, existente en regiones muy alejadas, haya podido nacer con independencia en todas esas regiones por efecto de un estado de cosas análogo. En el primer caso, poco o ningún valor tiene para él la semejanza; apenas ilustra la historia primitiva de la humanidad. Pero, en el último caso, tiende a probar, de una manera más o menos concluyente, que los pueblos que poseen en común esa costumbre están emparentados por la sangre, o que se han hallado en contacto, o que han sido influidos indirectamente el uno por el otro, o que han bebido en alguna fuente común; en resumen, que ha debido producirse alguna combinación de este género, que ha habido entre ellos una relación histórica. Así es como Mr. Tylor afirma, con mucha razón, que una creencia en la inmortalidad, que se encuentra en muchas partes del mundo, no prueba, en manera alguna, un contacto histórico entre las naciones que la profesan. Los antiguos creían en la inmortalidad, y en la inmortalidad personal, y los Vedas nos los muestran rogando a los dioses que les permitan volver a ver a sus padres en los esplendores del mundo futuro. Difícilmente nos representamos una súplica semejante en labios de un griego o de un romano; pero no nos sorprendería en los bosques sagrados de la antigua Germania. Sobre este solo asunto las diferentes formas que ha tomado en las diferentes

razas la creencia en la inmortalidad, ¡qué obra de tan avasallador interés se podría escribir! Citaremos aquí solamente algunas de las formas inferiores de esa creencia.

Los groenlandeses creen que, cuando muere un hombre, su alma va a Torngarsuk, el país donde reina un estío perpetuo, donde brilla el sol y no hay noche, donde hay aguas deliciosas, aves, peces, focas y renos en abundancia, que pueden cogerse sin ningún trabajo, y que se cuecen vivos en una enorme marmita; pero el viaje para llegar a ese país es difícil. Las almas tienen que resbalar durante cinco y más días por las pendientes abruptas de un precipicio completamente teñido por la sangre de los que han realizado antes el mismo descenso. El viaje es penoso, sobre todo para la pobre alma, cuando debe hacerse en invierno o con tempestad, porque entonces el alma está expuesta a una desgracia; o puede sufrir la *otra muerte* (son palabras que se usa), o perece por completo.

Hay una concepción semejante en el puente Es-Sirat, que se extiende por encima del infierno mahometano, y que es más fino que un cabello y más afilado que el corte de un sable. Por su parte, los judíos, cuando llegaron a creer en la inmortalidad, imaginaron un puente del infierno por donde debían pasar, cuando menos, las almas sin fe. Mr. Tylor encuentra esa idea de un puente en Java, en la América del Norte y en la del Sur, y muestra cómo en Polinesia el puente se sustituye por canoas que deben servir a las almas para atravesar el gran abismo.

Las tribus indígenas que habitan el extremo meridional de la América del Sur creen en dos grandes poderes que representan el bien y el mal; pero, al mismo tiempo, admiten un gran número de dioses inferiores. Estos se supone que fueron los creadores y los antepasados de las diferentes familias; y, por consecuencia, cuando muere un indio, se piensa que su alma va a vivir al lado de la divinidad que preside a los destinos de su familia. Esas divinidades tienen sus habitaciones separadas en vastas cavernas debajo de la tierra, y allí es donde va el difunto para gozar de la dicha de una eterna embriaguez.

MM. Lewis y Clarke exponen de la manera siguiente la creencia en una vida futura, tal y como existe en otra tribu americana, la de los mandanes:

"Su creencia en una vida futura se relaciona con esta tradición relativa a su origen. La nación entera, dicen, habitaba en una gran aldea situada por debajo de la superficie de la tierra, cerca de un lago subterráneo. Una cepa había extendido sus raíces hasta su habitación, y dejaba llegar a ellos un rayo de luz. Algunos de los hombre, de temple arriesgado, treparon por la vid, y se quedaron extasiados al ver la tierra cubierta de búfalos, y rica en frutos de toda especie. Volvieron con los racimos que habían cogido, y a sus compatriotas les agradó tanto el sabor, que la nación entera decidióse a abandonar su trista morada para ir a gozar de los encantos de la región superior. Hombres, mujeres y niños subieron por medio de la vid; pero, cuando la mitad aproximadamente de la nación había alcanzado ya la superficie de la tierra, una mujerona, que trepaba por la cepa, la rompió con su peso, y se cerró a sí misma y cerró al resto de los suyos el paso por donde penetraba la luz del sol. Cuando mueren los mandanes, espera volver a la morada primitiva de sus ascendientes, alcanzando los buenos la antigua aldea por medio del lago que los malos no pueden atravesar a consecuencia del peso de sus culpas."

Mr. Tylor compara justamente la fábula de la viña y de la mujerona con el cuento de *Jack y el tallo de judía,* y da a conocer otros cuentos malayos y polinesios que traducen la misma idea. Entre los diversos medios gracias a los cuales se cree posible subir de la tierra al cielo, cita Mr. Tylor un robusto tallo de grama, una cuerda o una correa, una tela de araña, una escala de hierro o de oro, una columna de humo o el arco iris. En los cuentos mongoles de Gesser-Chan el protagonista baja del cielo, y sube a él, con ayuda de una cadena.

Los polinesios creen que el cielo desciende hasta los límites del horizonte, y encierra a la tierra. Por eso llaman a los extranjeros p a p a l a n g i o "rompedores de cielo"; suponen que han debido romperle para venir de otro mundo situado fuera de él. Según sus ideas, vivimos en el piso bajo de una gran casa cuyos pisos superiores se suceden por encima de nuestras cabezas, al paso que debajo de nuestros pies existen sótanos. En el techo hay agujeros para dejar paso a las lluvias. Los hombres visitan a los que viven encima, y los que viven debajo pueden subir a la superficie, y recibir también en correspondencia las visitas de los hombres.

Es igualmente curioso el relato de Catlin sobre la creencia de los chactas en una vida futura. Piensan que el espíritu vive después de la muerte, y que tiene que hacer un gran viaje en dirección al Oeste. Debe atravesar un torrente espantoso, rápido y profundo, sobre el cual hay tendido, de una colina a otra, un pino entero, un tronco largo y resbaladizo despojado de corteza. Por ese puente debe pasar el muerto para ir al hermoso país de caza que le está prometido. Los buenos caminan con seguridad, aunque desde la orilla opuesta les arrojan las piedras seis personas; pero los malos, al querer evitar las piedras, resbalan por la pendiente, y caen desde una altura de mil pies al agua que se estrella contra las peñas.

Según Mr. Oldfield, los habitantes de Nueva Holanda creen que todos los buenos, convenientemente enterrados, van al cielo después de su muerte. El cielo, que es la morada de dos divinidades buenas, se pinta como una mansión deliciosa, donde abundan la caza y el alimento, donde no hay nunca ni exceso de frio, ni exceso de calor, ni lluvia, ni sequedad, ni espíritus malignos, ni enfermedades, ni muerte, sino orgías, cantos y bailes que se prolongan durante la eternidad. Creen también en un espíritu del mal que mora en las regiones subterráneas; y ¡cosa extraña! le representan con cuernos y cola, aunque se hubiese podido creer que, antes de la introducción del ganado en Nueva Holanda, los indígenas no sospechaban siquiera la existencia de animales de cuernos.

Por lo que atañe a todas esas formas de creencia en una vida futura, Mr. Tylor se inclinaria a sostener que han surgído, con completa independencia unas de otras, en esas diferentes razas, y que no suministran ningún argumento en favor de una relación histórica entre las mismas. Pero tomemos ahora otro ejemplo. Cuando encontramos en Africa todas esas fábulas que ponen en escena a los animales, esas fábulas que nos son familiares desde la *Novela del Zorro,* la coincidencia es tal entonces que, según mister Tylor, no puede atribuirse a causas naturales.

"El Dr. Dasent (escribe) muestra en su introducción a los cuentos nórdicos que las historias populares encontradas en el Oeste y en el Sur de Africa han debido tener el mismo origen

que antiguos mitos que se hallan difundidos en las comarcas lejanas de Europa. Más tarde el Dr. Bleck ha publicado una colección de fábulas hotentotes *(Reinard el zorro en el Sur de Africa);* se encuentra aquí la prueba de que otros epísodios míticos, que circulan desde hace mucho tiempo en naciones que viven muy lejos de Africa, han pasado al estado de cuentos populares en esas tribus rudas. En el caso que nos ocupa, poseemos, por otra parte, bastantes informes para explicarnos la aparición de cuentos del Zorro en el Sur de Africa, refiriéndola a influencias europeas, y más particularmente, holandesas. Pero, así no tuviésemos otros datos, esos cuentos prueban por sí mismos una relación histórica más o menos estrecha entre Europa y el cabo de Buena Esperanza."

Allí donde se encuentran coincidencias de costumbres y tradiciones entre pueblos que, hasta donde podemos juzgar por su historia, jamás han tenido ninguna relación, Mr. Tylor se limita a registrar el hecho, sin sacar de él conclusiones ulteriores. Una vez, sin embargo, ha tratado de apoyarse en cierta semejanza de leyendas para establecer una relación histórica entre la mitología de América, por una parte, y la de Asia y el resto del mundo, por otra[1]. Esas comparaciones son curiosas y notables; pero no sabemos, con todo, si pueden proporcionar una sólida base para esa especie de puente tendido de un mundo a otro. Hay en las tradiciones populares de la América central, la historia de dos hermanos que, en el momento de emprender un peligroso viaje al país de Xibalba, donde había perecido su padre, plantan cada uno una caña en medio de la casa de su abuela, para que ésta pueda saber, viendo florecer o secarse las cañas, si sus nietos están vivos o muertos. La misma idea exactamente, se encuentra en los cuentos de Grimm. Cuando los dos niños de oro quieren ir a ver el mundo, y dejar a su padre, éste, muy triste, les pregunta cómo podrá tener noticias suyas, y ellos le responden: "Os dejaremos dos lirios de oro. Gracias a ellos, podréis ver cómo nos va. Si están frescos, es que vamos bien; si se marchitan, es que estamos enfermos; si caen al suelo, es que hemos muerto." Grimm señala la misma idea en los cuentos indios. Ahora

(1) Cf. Wilson. *Ensayos sobre literatura sánscrita,* t, I, página 217.

bien; esa idea es bastante extraña, y lo más extraño aún es encontrarla a la vez en la India, en Germania y en la América central. Si se encontrase sólo en los cuentos indios y germánicos, podríamos considerarla como una antigua propiedad aria; pero, cuando la encontramos también en la América central, no nos quedan más que dos soluciones: o hay que admitir que en una época reciente ha habido cambio de ideas entre los colonos europeos y nos narradores indígenas de América (suposición que, a pesar de las dificultades que ofrece, no es inadmisible), o debemos preguntarnos si no hay algún elemento inteligible y verdaderamente humano en esa simpatía supuesta entre la vida de las flores y la de los hombres. El mismo Mr. Tylor ha reunido algunos ejemplos análogos en su capítulo sobre las imágenes y los nombres. Así, cuando una partida de maoris va a marchar a la guerra, los sacerdotes clavan en la tierra palos que representan a los guerreros; aquel cuyo palo es derribado por el viento, se supone que debe caer en el campo de batalla. En la Guayana inglesa, cuando se desposan dos niños, cada una de las familias planta un árbol como testigo del contrato, y, si uno de los árboles llega a secarse, se cree que el niño que representa está destinado a una muerte segura. Hay ahí un sentimiento de que pueden participar muchos de entre nosotros, aun en este siglo de luz. Quizá si un árbol plantado por un hijo ausente llegase a secarse de pronto, o si el retrato de un amigo ausente llegase a desprenderse de la pared, o si llegase a caerse del dedo un anillo de matrimonio, nos limitaríamos a decir: "mala señal". Pero el solo hecho de mirar esos sucesos como una mala señal prueba que debe de haber algo de humano en el sentimiento que inspiró la historia de los niños de oro y de los hermanos que iban a Xibalba, y que no es necesario admitir una relación histórica entre los aborígenes de Guatemala y los arios de la India y de Germania.

Hay otra coincidencia igualmente curiosa. Hablando de un eclipse de luna, los mejicanos decían que la luna era devorada por un dragón; entre los indos se encuentra exactamente la misma idea; y aun las dos naciones han seguido sirviéndose de esa expresión mucho tiempo después de haber descubierto la verdadera causa del eclipse. Aquí aún, sin embargo, la con-

cepción primitiva es natural e inteligible, y el hecho de encontrarse a la vez en la India y en Méjico no es necesariamente consecuencia de relaciones históricas. Sabemos que Alejandro de Humboldt sospechaba una relación de este género, y estamos lejos de reputarla imposible; mas, por lo tocante a los testimonios aducidos respecto de América, hay que mirar el asunto más de cerca que hasta aquí, y debemos recordar a Mr. Tylor que ese mismo manuscrito de *Popul Vuh,* a que remite para las antiguas tradiciones americanas, nunca se ha supuesto que se remonte más allá del siglo XVII, y que, aunque hubiese sido escrito hacia fines del XVI, aún hubiera podido sufrir influencias europeas.

Que en una época muy remota haya habido una emigración desde el Nordeste de Asia hacia el Noroeste de América, no es aún hasta aquí más que una pura hipótesis. En las lenguas y las tradiciones así como en la fauna y la flora de los opuestos continentes, hay indicios dispersos que parecerían llevar a admitir que había en otro tiempo como un puente de islotes al través del estrecho de Behring. Pero los hechos no se han examinado nunca bastante de cerca; no tenemos aún su inventario completo, y mientras no se dé cima a esta tarea, no se podrá pronunciar un juicio definitivo. Hay un dato cuya importancia no salta a la vista al pronto, pero que está lejos de ser insignificante para la solución de este grave problema; será la única observación que citaremos de las que hace Mr. Tylor sobre el particular. Joannes de Plano Carpini, describiendo en 1246 los usos y costumbres de los tártaros, dice que una de sus supersticiones es que no hay que meter un cuchillo en el fuego, ni tocar al fuego con un cuchillo de ninguna otra manera, ni sacar carne de la olla con un cuchillo, ni cortar nada cerca del fuego con un hacha; creen que, de ese modo, se cortaría la cabeza del fuego. En el extremo Noroeste de Asia se encuentra la misma idea en el notable catálogo de los pecados que los habitantes de Kamchatcka están expuestos a cometer en las ceremonias religiosas. Es entre ellos un pecado coger un tizón con la punta de un cuchillo, y encender así la pipa; hay que hacerlo con la mano. ¿Cómo no asociar a esto el dato siguiente, sacado de una lista que se ha hecho de las supersticiones propias de los indios siux de la América septentrional? "No deben clavar una lesna o una aguja... en un leño que esté ardiendo. Nadie debe hundir en ese leño un hacha o un cuchillo, ni pincharle con una lesna. Tampoco se permite sacar un ascua del fuego con un cuchillo ni con ningún otro instrumento cortante."

He ahí, sin duda, coincidencias asombrosas; pero ¿no les quita de repente mucha de su fuerza el hecho que menciona el mismo Mr. Tylor de que entre las antiguas máximas pitagóricas figura la de "no remover el fuego con un cuchillo (Πῦρ μαχαίρᾳ μὴ σκαλεύειν)?

Mr. Tylor parece casi desesperar de descubrir en ninguna parte una costumbre que no tenga su semejante en algún otro lugar del mundo: "Todo el que designa (dice) tal o cual sitio como el punto de origen de la cosa más sencilla, por el solo hecho de que se ha reconocido su existencia en ese sitio, está expuesto a hacerse ilusiones, y a tomar por saber lo que no es más que su propia ignorancia. Hay un instrumento ingenioso destinado a abrir agujeros, que otros observadores y yo habíamos mirado como particular de los isleños del mar del Sur, de los que forman parte del archipiélago de Samoa o de las islas inmediatas. Pues bien; un día le encontré en el escaparate de un almacén de herramientas de Londres."

En un estudio comparativo de las costumbres, ninguna circunspección será excesiva cuando se trate de admitir una relación histórica fundada en coincidencias etológicas, por sorprendentes que sean. Las que se inclinen a censurar a Mr. Tylor por no haberse pronunciado más categóricamente sobre estos problemas, consideren un caso solamente, el de la c o u v a d e , tan bien descrito en su libro. ¿Quién creería jamás que hubiese una sola tribu, aun de las menos desenvueltas en todos conceptos, que extremase la tontería hasta el punto de querer que, al nacer un niño, el padre se metiese en la cama, y que la madre se ocupase entretanto en todos los quehaceres domésticos? Pues, sin embargo, hay pocas costumbres más extendidas que esa, y cuya existencia, durante cerca de dos mil años, esté mejor atestiguada por testimonios históricos. Durante largo tiempo se ha atribuido esa costumbre a los chinos, cuyos usos, por otro lado, son bastante singulares; pero, al parecer, sin razones suficientes. Marco Polo, al viajar por

China en el siglo XIII, observó esa costumbre en la provincia china del Yunnán occidental, y a sus viajes debe, probablemente, su origen la respuesta que dió a Sir Hudibras la viuda: "Aunque los chinos se meten en la cama, y paren en lugar de de sus mujeres..." Pero el pueblo en quien observó esa costumbre el viajero veneciano, no formaba parte, propiamente, de la nación china, sino que pertenecía a las tribus aborígenes del país. En esas tribus, designadas ordinariamente con el nombre de Miau-tze *(hijos del sol),* la costumbre observada por Marco Polo en el siglo XIII existe aún en nuestros días. El padre de un recién nacido, en cuanto la madre está bastante fuerte para poder levantarse, se mete en la cama, y recibe allí la enhorabuena de sus conocidos.

Pero esa costumbre se remonta más allá del siglo XIII. Hacia principios de la era cristiana, uno de los geógrafos más dignos de fe que ha existido jamás, Estrabón, dice que, en el Norte de Iberia las mujeres, después del nacimiento de un hijo, cuidan a sus maridos, haciéndolos meterse en la cama en lugar de ellas. En el mismo país, y entre los modernos vascos, que son los descendientes de los iberos, M. F. Michel halló en vigor la misma costumbre, no hace aún muchos años. "En Vizcaya (dice) las mujeres se levantan inmediatamente después del nacimiento del hijo, y se ocupan en los quehaceres domésticos, mientras que el marido se mete en la cama con la criatura, y recibe así los parabienes de sus vecinos." Del país vascongado, en los Pirineos españoles, esa absurda costumbre parece haberse propagado hasta Francia, donde ha recibido el nombre de *fair la couvade.*

"Se la ha encontrado en Navarra (dice Mr. Tylor) y en la vertiente francesa de los Pirineos. Legrand d'Aussy dice que, en un antiguo *fabliau* francés, el rey de Torelore está en la cama como de sobreparto, cuando llega Aucassin, le amenaza con el bastón, y le obliga a prometer abolir la costumbre en su reino. El mismo autor añade que esa práctica existe todavía, según se dicen, en algunos cantones del Bearn." No es eso todo. Tenemos también el testimonio muy digno de atención de Diodoro de Sicilia, el cual afirma que, entre los indígenas de Córcega, no se preocupaban de la mujer, sino que a quien se metía en la cama, y se trataba como el verdadero enfermo,

era al marido[1]. Si hemos de creer a Apolonio de Rodas, esa misma costumbre, casi increíble, existió al Sur del mar Negro, en un pueblo llamado Tibareni. Alli, dice, cuando acababa de nacer un niño, el padre se acostaba y se quejaba en la cama, con la cabeza bien envuelta, mientras la madre le preparaba su alimento y sus baños[1]. Así ese uso, que podría parecer propio de un manicomio, se ha podido seguir durante más de dos mil ochocientos años, y se ha encontrado en las partes del mundo más distantes unas de otras, en la China occidental, en las orillas del mar Negro, en Córcega, en España, en tribus que, hasta donde puede juzgarse, no han tenido entre sí ninguna relación histórica, y cuyas lenguas no ofrecen ninguna huella de parentesco. ¿Es, pues, entonces una costumbre natural? ¿Hay en ella algo de racional o inteligible, algo que responda a un sentimiento que todo corazón humano contiene en germen? Mr. Tylor piensa haber descubierto ese elemento general. La *couvade* (dice) es una negación implícita de esa preparación física de los individuos, que todo hombre civilizado sentaría probablemente como un principio fundamental. Nos muestra cierto número de tribus diferentes y distantes las unas de las otras, que opinan formalmente que la relación entre el padre y el hijo no es sólo, como nosotros creemos, una simple relación de parentesco, de afecto y de deber, sino que sus mismos cuerpos están unidos por un lazo físico, de suerte que lo que se hace al uno obra directamente sobre el otro." Mr. Tylor ve el punto de partida de esa costumbre, así como de otras supersticiones, en lo que él llama una "confusión de las relaciones objetivas y subjetivas por parte del espíritu"; y, aun concediendo que nos es difícil colocarnos mentalmente en el mismo punto de vista, descubre las consecuencias de una confusión semejante en un gran número de costumbres y de ceremonias de los tiempos primitivos.

Sin negar la existencia de esa confusión, y aun admitien-

(1) L. c, cap. XIV, § 2.
(2) Apolonio, *Argonautica,* II, 1009-1014.
Véase también Valerio Flaco, *Argon.*, V. 148:

Inde Genetaei rupem Jovis, hinc Tibarenûm
Dant virides post terga lacus, ubi deside mitra
Feta ligat, partuque virum fovet ipsa soluto.

do que haya podido tener algún influjo en las transformaciones más recientes de la *couvade,* nos inclinamos a explicar de otro modo el origen de esa extraordinaria costumbre. Las costumbres, por extrañas que lleguen a ser a veces a la larga, suelen tener comienzos muy sencillos. Nótese ahora la situación del marido entre nosotros cuando da a luz su mujer: sin exagerar en nada la manera que tienen de tratarle, no sólo la suegra, las cuñadas y todas las demás parientas, sino aun la enfermera y las criadas de cierta consideración, no se podrá negar que se le hace sentir de mil modos el privilegio que disfruta de estar al abrigo del sufrimiento, mientras sufre su mujer. Si marcha mal algo, y es posible atribuirle a él la responsabilidad, no dejará de llevar la pena. Si rechinan su botas, o ladra su perro, o si no se ha extendido bien la paja, ¿no la tomará con él todo el mundo? ¿Y no le valdría más meterse en la cama desde luego, y no volver a levantarse hasta que todo hubiese concluído? Si aun en nuestro siglo de una civilización refinada existe algo de esa especie, procuremos figurarnos lo que debió pasar en las razas nómadas, o, más bien, consultemos los testimonios que poseemos. Entre los dayaks, que habitan en la tierra firme de Borneo, el marido, antes del nacimiento de su hijo, no debe trabajar con un instrumento cortante, a no exigirlo absolutamente los cuidados del cultivo. No debe disparar tiros, ni pegar a los animales, ni hacer ningún trabajo violento, por temor de que el niño experimente alguna mala consecuencia. Después del nacimiento, el padre queda preso en la casa durante algunos días; se le pone a dieta; no se le da más que arroz y sal, a fin de evitar toda pesadez, no a su estómago, sino al de su hijo. En Kamchatka, el marido, en el momento en que se espera el nacimiento del niño, no debe hacer un trabajo como el de encorvar sobre la rodilla duelas de trineo. En Groenlandia, durante las semanas que preceden al parto de la mujer, el marido no debe hacer más trabajo que el indispensable para la subsistencia de la familia, y eso, según se cree, para que no muera el niño. Entre los aranacs de Surinam, durante algún tiempo después de la venida del hijo al mundo, el padre no debe derribar árboles, ni disparar tiros, ni cazar reses mayores. No debe alejarse de la casa; sólo se le permite matar pajaritos con arco y flechas, y pescar pececillos con caña. Pero, como le parece largo el tiempo, lo mejor que puede hacer es pasearse y dormir en la hamaca.

Todas esas prescripciones dejan entrever la idea primitiva que las dictó. El marido debía estarse quieto antes y después del nacimiento de su hijo, y las abuelas de la familia le repetían en todos los tonos que, si se iba a cazar, o si volvía borracho a la casa, eso haría daño a la criatura. Si el niño llegaba a morir, el hombre no cesaría de oír echarle en cara su indiferencia o su falta de consideración. Y una vez en este orden de ideas, lo demás era consiguiente. ¿Llegaba a convencerse por el temor un marido tímido y sensible de que, si había muerto el niño, era porque él, el padre, había comido demasiado o había vuelto beodo? No es asombroso entonces que, a la vez siguiente, tratara de portarse mejor, y aun tomase el partido de ayunar para hacer bien a su hijo, es decir en realidad, para ahorrar a sus servidores el trabajo de tener que prepararle la comida. Otros maridos oirían entonces contar con miradas significativas qué modelo era el vecino, y cómo sus hijos no morían nunca. De ese modo no tardaría en propagarse la creencia de que, si moría un niño, el padre era quien le mataba por su negligencia o por alguna otra falta de ese género. Ayunar antes o después del nacimiento de un hijo llegaría a ser así una obra meritoria, y al ayuno seguirían pronto las mortificaciones más variadas, que el rencor natural de todas las mujeres coaligadas contra el infortunado marido tendería a multiplicar y aumentar hasta el infinito. Examinemos ahora si, en las ceremonias particulares de la *couvade,* podemos descubrir aún motivos de esta especie. Du Tertre traza el siguiente cuadro de la *couvade* caribe en las Indias occidentales:

"Cuando nace un niño, la madre vuelve en seguida a su trabajo, pero el padre empieza a quejarse, y se tiende en la hamaca. Allí se le cuida como si estuviese malo, y se le somete a una dieta que curaría de la gota al francés más obeso. Cómo pueden ayunar tanto, y no morir (continúa el narrador), cosa es que me confunde. Cuando han transcurrido los cuarenta días, invitan a sus parientes, los cuales, apenas llegan, antes de ponerse a comer, hacen grandes incisiones en la piel del desgraciado con dientes de aguti, y le sacan sangre de

todas las partes del cuerpo, de tal suerte que el infeliz, que hasta entonces no era más que un enfermo imaginario, llega a estarlo a menudo, gracias a ellos, de la manera más seria. Esto, sin embargo, no son más que las tajadas; pero hay que ver el caldo en que las sirven. Toman sesenta u ochenta pepitas de guindilla, de la más fuerte que pueden encontrar, y, infusión las heridas y desolladuras del desdichado, que por fuerza debe sufrir como si le quemasen vivo. A pesar de todo, no debe proferir una queja, so pena de pasar por un cobarde digno del mayor desprecio.[1] Terminada la ceremonia, le vuelven a meter en la cama, donde permanece algunos días más, y toda la familia va a la casa de francachela a su costa. No es eso todo aún. Durante seis meses enteros, él no come pescado, ni ave, convencido de que eso perjudiacaría al estómago de su hijo, y de que éste heredaría los defectos de los animales de que su padre se hubiese alimentado. Por ejemplo: si el padre comiese tortuga, el hijo sería sordo, y, como ese animal, no tendría seso."

Véase lo que el misionero jesuita Dobrizhofer nos refiere de los abipones de la América meridional:

"Inmediatamente que sabéis que la mujer ha dado a luz a un niño, veis al marido abipón meterse en la cama, con un montón de esteras y de pieles sobre sí, por temor de que llegue a él una corriente de aire demasiado fuerte, y permanecer allí encerrado, y absteniéndose religiosamente de ciertos alimentos durante cierto número de días. Creeríais que era él el que había tenido el niño; y, a la verdad, observan la costumbre legada por sus ascendientes de tanto más buen grado y con tanto más escrúpulo, cuanto que están convencidos de que la sobriedad y la tranquilidad del padre son favorables y aun necesarias a la salud y al crecimiento del recién nacido. Piensan que, si el padre no se cuida, se resentirá la criatura a causa del vínculo natural, de la simpatía que los une a los

(1) Entre los koriacos que habitan en la mitad septentrional de la península de Kamchatka, el joven esposo, en el momento en que se presenta en busca de su prometida, es recibido a palos por sus futuros parientes y vecinos. Si sufre ese tratamiento sin exalar quejas y con valor, se le juzga capaz de "saber soportar los males de la vida", y se le conduce sin más ceremonia al aposento de la desposada. Véase A. S. Beikmore, "Los aínos o los hombres cabelludos", *American Journal of science,* Mayo de 1868, p. 12.

dos. De aquí resulta que, si el niño muere prematuramente, las mujeres atribuyen su muerte a la intemperancia del padre, cargo que se motiva, ya de una manera, ya de otra. No se ha abstenido de hidromiel; ha cargado el estómago de cerdo; ha atravesado el río a nado cuando estaba frío el aire; se ha olvidado de afeitarse las cejas; ha cogido los panales de abejas silvestres, devorado la miel, y aplastado con los pies las abejas; ha montado a caballo hasta nadar en sudor y extenuarse. Desvariando de esta suerte, el bando mujeril acusa impunemente al padre de haber causado la muerte de su hijo, y acostumbra a cargar de maldiciones al pobre esposo."

Estos hechos, referidos por observadores imparciales, nos parecen suministrar fuertes presunciones en apoyo de la explicación natural que hemos propuesto de la *couvade.* Es claro que el pobre marido empezó por ser víctima de las mujeres de la familia que le tiranizaron; y que después el miedo le llevó a la superstición. Entonces empezó a hacer de sí mismo un mártir hasta ponerse enfermo realmente, o buscar en la cama un último refugio. Por extraña, por absurda que nos parezca a primera vista la *couvade*, hay en ella, a nuestro juicio, algo que es para inspirar cierta simpatía a la mayoría de las suegras. Está probado que esa costumbre ha existido en España, en Córcega, en el Ponto, en Africa, en el Archipiélago oriental, en las Indias occidentales y en las dos Américas; pensándolo detenidamente, nos sentimos dispuestos a admitir que procede de alguna fuente secreta, de un sentimiento humano cuyos efectos ha podido modificar la civilización, sin borrarlo ni hacerle desaparecer por completo.

Uno de los principales atractivos que encontramos en el estudio de las costumbres es el placer que experimentamos en seguir su desarrollo, en darnos cuenta de su tenacidad extraordinaria. Cierto que hoy no somos ya salvajes; no nos atravesamos ya el cartílago de la nariz con anillos, huesos y plumas; no nos estiramos ya las orejas con pesos para hacer que caigan hasta los hombros; menos aún nos traspasamos el labio superior con clavijas de madera tamañas como cucharas, ni nos hundimos en la mejilla dientes de animales con la punta hacia afuera. Sin embargo, en la misma Europa se agujerean aún las orejas de las niñas, y las señoras más elegantes no se avergüen-

zan de llevar pendientes.

¿Qué significa el anillo de matrimonio que debe llevar la mujer? Nada hay en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento que prescriba su uso. Es, sencillamente, una costumbre pagana. No trataremos de decidir si es de origen romano o teutónico; pero, primitivamente, representaba la cadena con que la mujer quedaba sujeta a su marido. En Inglaterra es sólo la mujer quien lleva la cadena dorada, mientras que en toda Alemania el lazo es mutuo; tanto el marido como la mujer llevan el símbolo que les recuerda la pérdida de su libertad. Nosotros creemos haber descubierto entre las tribus salvajes del interior de la península malaya un ejemplo aislado del uso de las sortijas de matrimonio. Pero, aunque parezca haberse borrado entre los mantras toda huella de cristianismo, no cabe poner en duda, según la descripción dada por el Padre Bourien (*Travaux de la Société ethnologique*, volumen III, p. 82), que los misioneros cristianos llegaron hasta esos pueblos, aunque quizá no los visitasen sino en una época anterior a su establecimiento en la residencia actual.

No nos atreveremos a tachar de restos de barbarie y de salvajismo nuestras audiencias matinales y nuestros besamanos de corte; sin embargo, se remontan, evidentemente, a la Edad Media, a la época en que todo súbdito tributaba homenaje colocando las manos juntas entre las de su rey. Y esto aún no era primitivamente más que un simple símbolo, una imitación del acto por el cual un enemigo vencido se rendía a su vencedor. Sabemos, por las esculturas de Nínive y por otras fuentes, que era uso del conquistador poner el pie sobre el cuello de su enemigo. También esta ceremonia se ha simplificado. Ahora en Europa los gentileshombres no hacen más que besar la mano del rey, mientras que en las islas Tonga, cuando un súbdito se acerca a a prestar homenaje, el jefe debe levantar el pie hacia atrás, ni más ni menos que hace un caballo, y el súbdito toca la planta con los dedos; hace así ademán de colocarse bajo la planta de su señor. Todo el mundo parece tener derecho de ir a hacer así la corte siempre que quiera, y los jefes se fatigan tanto de alzar el pie para ofrecerlo a los homenajes, que acaban por huir en cuanto ven dirigirse hacia ellos a un fiel súbdito.

¿Quién no se ha asombrado a veces de los esfuerzos que hacen los hombres para quitarse el guante antes de dar la mano a una mujer, con el solo fin, a lo que parece, de sustituir la frialdad del guante por el calor de la mano? Había, sin embargo, una buena razón para eso en tiempo de la caballería: el guante del caballero era un guantelete de acero, y la presión no hubiese sido muy agradable.

Otro hecho extraordinario en la historia de las costumbres, es la impotencia absoluta en que se encuentra un pueblo para juzgar los costumbres de los otros pueblos o de las épocas anteriores, con algo que se parezca a la equidad o al sentido común. Una dama inglesa que viaja por Oriente, vuelve la cabeza con repugnancia cuando ve pasar mujeres orientales descalzas de pie y pierna, mientras que las mujeres orientales se escandalizan de ver salir a las europeas con el rostro descubierto. Los admiradores de Goethe pueden resignarse a saber que ese gran poeta comía siempre el pescado con cuchillo; pero, cuando se nos dice que Beatriz no usaba nunca tenedor, y que Dante pasaba semanas sin mudarse, algunas de nuestras ilusiones sufren un rudo golpe. Entre nosotros, ir de luto es ir de negro, y nos parece que nada hay más natural; los indígenas de Australia van de blanco, y, como su traje se reduce a la más mínima expresión, se blanquean con tiza la frente, la punta de la nariz y los párpados inferiores. Mientras los pueblos de Europa han representado el diablo bajo una forma humana, le han representado de negro. En Africa, los naturales de la costa de Guinea, no encuentran colores bastante blancos para pintarle. Para los pueblos septentrionales, el infierno es un sitio frío, una región horrible en medio de las nieves y de los hielos. Para los orientales y para los que deben sus ideas al Oriente, el lugar del tormento era un horno llameante. ¿Quiénes tienen razón? ¿Quién podrá decirlo?

Después de citar estos ejemplos antiguos y modernos de costumbres bárbaras y refinadas, tememos no haber dado más que una idea muy incompleta de todos los informes relativos a la historia primitiva de la humanidad que hemos encontrado en el libro de Mr. Tylor. Hemos procurado indicar la importancia del asunto: pero apenas hemos hecho justicia al atractivo y al esmero que ha puesto el autor en la ejecución de su

designio. Hay al comienzo cuatro capítulos sobre las diversas maneras que puede tener el hombre de expresar sus pensamientos: por la mímica, por las palabras, por la pintura y por la escritura; no nos ha sido posible decir nada sobre ellos, a pesar de que contienen muchas cosas nuevas, y son fruto de observaciones en que se descubre un gran esfuerzo de pensamiento. Viene después un capítulo sobre las imágenes y los nombres; el autor intenta explicar en él una gran parte de las creencias y prácticas comprendidas bajo el nombre general de magia, por una ley mental muy sencilla; el error, que consiste en tomar el nombre por la cosa; el ídolo, por la divinidad; la muñeca, por el niño vivo. Viene luego un ensayo excelente sobre los pedernales tallados y las hachas de piedra, en que el autor muestra que el tránsito de los instrumentos de piedra a los de metal, tuvo efecto en casi todas las partes del mundo. Sigue a esto, en diferentes comarcas, los progresos por cuya virtud fueron perfeccionándose los procedimientos para obtener fuego y cocer la comida. En esta parte de su libro, Mr. Tylor da testimonio de todo lo que debe a Mr. Henry Christie. Este posee una numerosa colección en que están reunidos todos los productos del trabajo de las razas inferiores, colección que tiene pocas rivales en Europa. Ha publicado, además, recientemente, un ensayo muy claro sobre los diferentes períodos de la edad de la piedra, ensayo que es de esperar no sea sino el primer esbozo de una obra más importante. En último lugar nos da Mr. Tylor varios capítulos en que ha agrupado cierto número de cuentos, presentándolos bajo el título de mitos de observación, es decir, como cuentos inventados para explicar de una u otra manera hechos actuales cuyo origen real era desconocido. Cada uno de estos asuntos merecería ser examinado separadamente; pero, habiendo excedido ya los límites ordinarios de un artículo literario, no mermaremos más con anticipaciones el placer de los que quieran leer un libro instructivo en sus horas de ocio.

Abril, 1865.

IX

La casta[1]

¿Qué es la casta? La palabra es empleada en todas partes y por todo el mundo. La hemos oído pronunciar recientemente en el Parlamento, en reuniones públicas, en las iglesias y en las capillas. Ha adquirido un puesto en el inglés y en la mayoría de las lenguas modernas de Europa. Oímos hablar de la casta, no sólo con referencia a la India, al antiguo Egipto y a Persia, sino que hay algo también que los moralistas y los novelistas llaman *la casta* en Inglaterra, en Londres, en los salones mismos de Belgrave-Square. Entre las causas asignadas a la rebelión de los cipayos, se ha indicado como la principal la casta. Tal partido dice que se han tenido demasiadas consideraciones con la casta; tal otro que no se han tenido bastantes. Un coronel indio nos afirma que era imposible mantener la disciplina militar en un ejército donde se podía ver a los soldados rasos, cuando acertaba a pasar un oficial al tiempo que preparaban su comida, tirar el rancho al fuego, como contaminado por la mirada de un europeo. Un miembro del servicio civil de la India, nos afirma con la misma seguridad que los cartuchos con materia lubrificante son los que han hecho perder la cabeza a los cipayos, porque se les figuraba que se les hacía tocar algo impuro para que perdiesen su

(1) *Original sanscrit Texts on the Origin and progress of the Religion and Institutions of India*, "Textos sánscritos originales sobre el origen y progresos de la religión y de las instituciones en la India", coleccionados/traducidos al inglés e ilustrados con notas, por Mr. J. Muir. Primera parte: *Relatos míticos y legendarios sobre la casta*, Londres, 1858, William y Norgate.

casta. Antes que perder su casta, estaban decididos a todo. Los misioneros han predicado contra la casta, que era, a sus ojos, el obstáculo principal opuesto a la conversión. Los filántropos han visto en los continuos ataques de los misioneros contra la casta, el obstáculo principal para los progresos del cristianismo entre los indos. Entre los indos mismos, algunos patriotas han hablado de la casta como la causa de la humillación y de la debilidad de la India, mientras que sus sacerdotes sostienen que esa dominación de los bárbaros, bajo la cual ha gemido la India durante tantos siglos, ha sido una venganza divina para castigarla por haber desatendido la antigua y sagrada distinción de las castas. Allí donde se atribuyen efectos tan diferentes a la misma causa, es obvio que se asignan a la misma palabra sentidos muy diferentes. No es esto extraordinario, después de todo. Bajo una u otra forma, la casta ha existido en la India desde los tiempos más lejanos. Las palabras pueden permanecer inalterables; pero su sentido cambia constantemente, y lo que se entendía por casta en la India un millar de años antes de Jesucristo, en una sociedad sencilla y patriarcal, es algo que difiere, por fuerza, totalmente, de lo que se llama casta en nuestros días. M. Guizot, en su *Historia de la civilización*, ha indicado los cambios graduales y apenas visibles que ha sufrido el sentido de ciertas palabras, como libertad, honor, derecho, en los diferentes períodos de la historia de Europa. Pero la historia de la India es una historia mucho más larga que la de Europa: creencias, leyes, palabras y tradiciones se habían desenvuelto, habían cambiado, habían decaído, a orillas del Saravasti y del Ganges, antes de la época en que los sajones llegaron a las orillas del Elba, y antes del tiempo en que sus descendientes se establecieron en la costa de Kent. Puede haber habido menos cambios en la India que en Europa: pero en la India los ha habido también considerables. Los brahmanes de hoy no son ya los brahmanes de los Vedas, y la casta de los cipayos es muy diferente de la casta de los antiguos guerreros o chatriyas. No obstante, para designar todos esos grupos, seguimos empleando la palabra casta, palabra que no cabe siquiera su origen a la India, sino que fue tomada del portugués; y los brahmanes vienen a hacer lo propio sobre poco más o menos. Se sirven, es verdad,

de distintas voces para designar lo que nosotros llamamos indistintamente la casta: la llaman varna y gâti, y usarían las voces kula y gotra, pravara y karana, en varios casos en que nosotros usamos indistintamente la voz casta. Pero, en resumidas cuentas, tratan también la cuestión de la casta como si la casta hubiese sido la misma cosa en todo tiempo. Cuando les conviene, admiten, sí, que algunas de las leyes antiguas que tienen relación con la casta han caído en desuso, y no son aplicables ya a un siglo corrompido; pero en el mismo instante apelarán al Veda como a su autoridad más antigua y más sagrada, para afirmar su derecho a un privilegio de que, según ellos, disfrutaron sus antecesores hace miles de años. Es como si el arzobispo de Cantorbery tuviese la ocurrencia de declarar abolido el noveno mandamiento: "No levantarás falsos testimonios contra el prójimo", porque no ha vuelto a promulgarse nuevamente desde la época de Moisés, y al mismo tiempo reivindicase el derecho de excomulgar a la reina o de fustigar a los nobles, porque, según los más antiguos testimonios de César y de Tácito, los druidas y los sacerdotes de Germania gozaban de ese mismo privilegio.

La cuestión de la casta, sin embargo, ha adquirido en la India un carácter tan serio, que no es posible seguir tratándola más tiempo de una manera tan vaga. Pronto deberán adoptarse sobre el particular nuevas medidas, y es menester que, por su naturaleza, merezcan ser aprobadas por los indígenas más ilustrados. Haya lo que quiera de verdad en punto a las atrocidades infernales cometidas, según se dice, contra mujeres y niños, se ha inferido un gran agravio al pueblo de la India, haciéndole responsable de crímenes cometidos o que se supone cometidos por un pequeño número de forzados desertores o de fanáticos extraviados. A pesar de los esfuerzos que se hacen ahora a fin de combatir el odio que inspiran a los ingleses, sin distinción, indios y mahometanos, se necesitará mucho tiempo para que la impresión, una vez producida, pueda borrarse, y para que los habitantes de la India vuelvan a ser considerados y tratados como hombres, y no como monstruos. Ahora se comprende que jamás se llegará a mantener la dominación inglesa en la India, tomando por principal

punto de apoyo la fuerza militar, y que los discursos elocuentes, pero irritantes, de los reformadores de la India, costarán caros a los contribuyentes ingleses. La India no puede ser conservada ni gobernada con algún provecho para nosotros sin la buena disposición de los indígenas; y para todas las medidas que deban adoptarse, será necesario escuchar lo que tienen que decir, y discutir con ellos como discutiríamos con hombres perfectamente capaces de apreciar la fuerza de una buena razón. No hay que pensar en convertir a los indios por la fuerza, no hacer violencia a sus sentimientos religiosos. Se les ha prometido, y jamás, lo sabemos, será quebrantado esa promesa, que se respetará su religión, salvo los casos en que viola las leyes de la humanidad. La religión de los indos es una religión decrépita, y que no tiene ya muchos años de vida; pero nuestra impaciencia por verla desaparecer no puede disculpar el empleo de medios violentos y desleales para apresurar su caída. Si la casta, pues, forma parte de la religión india, debe ser respetada, en tal concepto, por el gobierno. Si no es así, se la puede tratar del mismo modo que trata uno en su país los prejuicios sociales.

Pero no es a los indos a quien ha de preguntarse si las leyes de la casta forman parte de su religión; dirían que sí los unos, que no los otros. Tenemos, pues, que resolver la cuestión por nosotros mismos. Gracias a los trabajos de Sir Willam Jones, Colebrooke, Wilson y otros, poseemos en Inglaterra una colección casi completa de las obras religiosas y jurídicas de los brahmanes. Nos hallamos en condiciones de consultar las autoridades mismas a que se remiten los indios, y podemos formarnos una opinión con mayor imparcialidad que los brahmanes.

El Veda es la suprema autoridad de la religión brahmánica. Todas las obras, las leyes de Manú, los seis sistemas ortodoxos de filosofía, los Purânas o historias legendarias de la India, todas derivan su autoridad del acuerdo que ofrecen con el Veda. Sólo el Veda es llamado Sruti o revelación; todo lo restante, aunque posea un carácter sagrado no tiene derecho más que al título de Smriti o tradiciones. Los brahmanes han inventado los argumentos más sutiles para demostrar el origen divino del Veda y su autoridad absoluta. Sostienen que el Veda existió antes del comienzo mismo del tiempo, que fue revelado por Brahma, y confiado a sabios divinos, exentos de las mantillas de la humanidad. ¿En qué autoridad podríamos fundarnos, dicen los brahmanes, si reclamásemos el título de revelación para lo que Brahma hubiese transmitido a mortales falibles? Lo que hubiese sido la verdad perfecta en el pensamiento de Brahma, al pasar por la inteligencia de los hombres, hubiese sido alterado por los errores de la visión humana. Por eso la revelación, para estar por encima de toda sospecha, debe ser transmitida por intermedio de Rishis inspirados, hasta que llegue, al fin, bajo la forma perfecta, a conocimiento de la masa de los fieles, y sea aceptada por ellos como la verdad absoluta. He ahí una argumentación curiosa, y que no carece de algún interés general. Es uno de los numerosos ensayos intentados para atenuar la parte de responsabilidad que el creyente debe asumir en su propia creencia, para llegar a tomar un punto de apoyo exterior, en vez de tratar de apoyarse en el único fundamento durable: la fe personal del hombre en su dios. Es aún el cuento de la tortuga, del elefante y de la tierra, sólo que bajo una forma diferente; y los brahmanes, para prevenir todas las objeciones posibles, han imaginado toda una serie de sabios: los primeros, totalmente divinos; los segundos, divinos en tres cuartas partes, y humanos en una; los terceros, mitad divinos, y mitad humanos; los cuartos, con un cuarto de divinidad por tres de humanidad; los últimos, completamente humanos. Habiendo sido, pues, transmitido el Veda por todos los grados de esta maravillosa serie, es la suprema autoridad de todos los brahmanes ortodoxos. Poner en duda el origen divino y la autoridad absoluta del Veda es una herejía. Budha, al rechazar la autoridad del Veda, se hizo herético. Kapila, un filósofo ateo de gran viso, ha sido tolerado por los brahmanes, porque, aunque apartandose mucho de su teologla, estaba pronto a suscribir el artículo más importante de su fe: el origen divino y la infalibilidad de las escrituras védicas.

Hoy hay pocos brahmanes que puedan leer y comprender el Veda. Se aprenden trozos de memoria. Esos trozos consisten en himnos y oraciones que deben ser murmuradas durante los sacrificios, y que deben saber todos los sacerdotes.

como la lengua y la gramática del Veda difieren, en ciertos respectos, del sánscrito ordinario, a los que se preparan para el sacerdocio les es tan difícil comprender correctamente esos himnos como a nosotros traducir del antiguo inglés; por lo mismo, no han faltado los argumentos para demostrar que esos himnos son realmente más eficaces cuando no se comprenden, y todo lo que está obligado a aprender el joven estudiante es la pronunciación, los nombres de los metros en que está escrito el poema, y los de la divinidad a que el himno se dirige y del poeta que le compuso. Para probar que esto no es una exageración, citaremos el siguiente pasaje de un artículo de la *Revista de Calcuta*, escrito por un indígena verdaderamente versado en el conocimiento del sánscrito: "El Pandit más instruido de Bengala (dice) no debe hablar sino con reserva de lo que puede considerar como la enseñanza del Veda sobre ciertos puntos, especialmente cuando se trata de proposiciones negativas. Es dudoso que sea posible procurarse en ningún punto del Indostán una copia completa de los Vedas; es más que probable que no exista en Bangala ninguna copia de ese género. En tales condiciones, sería, carecer de modestia, y aventurarse mucho, afirmar que tales o cuales doctrinas no están contenidas en los Vedas." En el Sur de la India el Veda es quizá un poco más estudiado que en Bengala; sin embargo, aún allí los brahmanes se dejan guiar completamente en sus interpretaciones por sus comentarios escolásticos; y cuando el Dr. Graul, director de las misiones luteranas en la India, anunció a los Pandits de Madrás que la Compañia de la Indias Orientales había encargado a uno de sus compatriotas de la publicación del Veda, todos declararon que era una empresa imposible.

En vez del Veda, los brahmanes de hoy leen las leyes de Manú, los seis sistemas de filosofía, los Purânas y los Tantras. Pero, por ignorantes que estén del Veda, creen en él ciegamente, como el monje católico romano creía en la Biblia, aunque no la hubiese abierto nunca. El autor de lo que se llama las leyes de Manú no es más que un hombre, y tiene que presentar sus credenciales antes de que se acepte como autoridad la ley que enseña. ¿Cuáles son sus credenciales?, ¿Cuál es la autoridad en que se apoya Manú?. El mismo nos lo dice:

"La raíz de la ley es el Veda entero, así como la tradición y las prácticas de los que conocían el Veda." El autor de las *leyes de Manú* ha parafraseado las mismas palabras, aunque no reducidas aún a una forma métrica, que se encuentran en los viejos Sûtras o libros de la ley. Hacia el fin de ese libro de derecho el autor habla del Veda en términos más expresivos todavía:

"Para los muertos, para los dioses y para los hombres, el Veda es un ojo imperecedero. El Veda está por encima del poder y por encima de la razón del hombre, eso es cierto. Los códigos tradicionales de ley que no se fundan en el Veda y todas las teorías heterodoxas del hombre, no producen ningún fruto bueno después de la muerte. Se puede afirmar que todo eso no reposa más que en las tinieblas. Sean las que fueren esas teorías, no harán más que nacer y perecer. Por el hecho mismo de su fecha moderna, son vanas y falsas. Las cuatro edades de la vida, todo lo que ha sido, es y será, es conocido por el Veda. El imperecedero Veda es el sostén de todas las criaturas. Es, por consiguiente, a mi juicio, el medio más poderoso de salvación que posee esa criatura que se llama el hombre. Mando de los ejércitos, autoridad real, derecho de castigar, soberano dominio sobre todos los pueblos, sólo el que comprende perfectamente el Veda merecerá todos esos bienes. Así como el fuego, creciendo en fuerza, llega a consumir hasta la leña húmeda, así igualmente el que conoce bien el Veda consigue borrar la mancha del pecado que imprimieron en su alma las malas obras. El que comprende completamente el sentido del Veda, mientras se halla en una de las cuatro edades de la vida, se acerca a la naturaleza divina, aunque more en este bajo mundo."

Sea el que quiera también el sistema de filosofía que abramos, leemos en él invariablemente desde el mismo comienzo que, para la buena conducta (d h a r m a) , como para la verdadera ciencia, el Veda debe considerarse como la suprema autoridad. En la filosofía Vedânta se dice que el principio de la sabiduría es el deseo de conocer a Dios, que es la causa del universo, y que en la Escritura es donde se aprende cuál es la causa del universo. la filosofía Nyâya reconoce cuatro fuentes de saber, y la cuarta, que viene después de la

percepción, la inducción y la analogía, es la Palabra o el Veda. La filosofía Vaiseshika, sistema atomístico que no ven con muy buenos ojos los brahmanes ortodoxos, proclama con más energía aún la autoridad absoluta del Veda. Y aún la filosofía Sânkhaya, filosofía atea que afirma que no puede probarse la existencia de un dios personal, admite, de acuerdo con las otras, la doctrina del Veda, en su sentido tradicional, como una fuente de evidencia que se une a las que suministran la percepción y la inducción. En la época en que se compusieron primitivamente estos sistemas, el Veda era aún estudiado y comprendido; pero después fue reemplazado por obras más modernas, especialmente por los Purânas; y, a medida que se conoció menos su verdadero contenido. los brahmanes pudieron invocar su autoridad más fácilmente en apoyo de todo lo que querían presentar como de institución divina. En sus polémicas con los mahometanos, y más recientemente con los misioneros, los brahmanes, siempre que se veían estrechados de cerca, se refugiaban en el Veda invariablemente. Se imprimieron y tradujeron las leyes de Manú y otros libros de derecho. También habían sido trasladados al inglés y al francés algunos de los Purânas. Así, en lo tocante a estas obras, los misioneros podían pedir que se les citase el capítulo y el versículo. Pero el Veda era igualmente desconocido por ambos contendientes, y según el principio *Omne ignotum pro magnifico*, los brahmanes sostenían, y los misioneros debían creer, que todo lo que no se encontraba en otra parte se encontraba en el Veda. Según los brahmanes, no había mandamiento en el Antiguo Testamento que no tuviese su análogo en el Veda. El cristianismo no poseía ninguna doctrina que no hubiese anticipado el Veda. Si los misioneros se mostraban incrédulos, y reclamaban los manuscritos, se les respondía que un libro tan sagrado no podía ser expuesto a las miradas profanas de los infieles, y esto dispensaba de otros argumentos. En tales condiciones, se comprendió que nada podría ser de más valor para los misioneros de la India que una edición del Veda. Se ofrecieron premios al sabio sánscrito que quisiese emprender la publicación de la obra; pero después de la aparición del primer libro, publicado en 1838 por el difunto Dr. Rosen, la obra no siguió adelante. Los directores de la Compañía de las Indias Orientales, dispuestos siempre a ayudar a los misioneros por todos los medios legítimos, invitaron a los Pandits, por mediación de la Sociedad asiática de Calcuta, a emprender la obra y a publicar una edición completa y auténtica de sus santas escrituras. Las contestaciones recibidas no sirvieron sino para demostrar una vez más lo que ya se sabía: que en toda Bengala no había un solo brahmán que pudiese editar el Veda. Pero, a pesar de todos esos obstáculos, la publicación de los Vedas se prosigue ahora en Inglaterra bajo el patrocinio de la Compañía de las Indias. Esa edición del Veda y sus comentarios han sido ya de gran utilidad para los misioneros; y las diferentes sociedades de las misiones solicitan constantemente ejemplares del original y de la traducción inglesa. Los brahmanes, aunque desaprobando la publicación de sus santas escrituras por un Mlekkha, han tenido la honradez de reconocer que la edición es completa y auténtica. Uno de los representantes más sabios de esta clase dice, hablando de su edición: "Suministrará una colección completa de las Sanhitâs sagradas a los Pandits que se ocupan del Veda. Hasta aquí sólo un pequeño número de entre ellos poseía algunas porciones sueltas". Y más adelante: "Verdaderamente, invita a la meditación en las vicisitudes humanas esto de pensar que los descendientes de los divinos Rishis, a orillas del Bhâgîrathî, del Yamunâ y del Sindhu, estudiarían sus escrituras santas en la edición publicada a orillas del Támesis por persona a quien miran como un Mlekkha habitante en un país lejano".

Ahora que tenemos delante de nosotros todos los documentos, podemos formular esta pregunta: "La casta, tal como la encontramos en Manú, y tal como existe en nuestros días, ¿forma parte de la enseñanza religiosa más antigua de los Vedas? Podemos responder resueltamente: "No". No hay nada en los himnos del Veda que autorice el sistema complicado de las castas, nada que autorice los irritantes privilegios que reclaman los brahamanes, nada que autorice la posición degradada a que se ha condenado a los sûdras. No hay leyes que prohiban a las diferentes clases del pueblo vivir juntas, comer y beber juntas; no hay leyes que veden el matrimonio entre personas pertenecientes a distintas castas; no hay leyes

que marquen con un estigma indeleble a los que han nacido de esos matrimonios. Todo lo que se encuentra en los Vedas, al menos en la parte más antigua, o sea, en los himnos, es un verso que dice que el sacerdote, el guerrero, el labrador y el siervo, todos formaban, igualmente, parte de Brahma. Al dividirse, "¿qué fue su boca?, ¿qué fueron sus brazos?, ¿qué se llama sus muslos y sus pies? El Brâhmana fue su boca; el Râganya se hizo sus brazos; el Vaisya se hizo sus muslos, y el Sûdra nació de sus pies". Los críticos europeos pueden demostrar que este mismo verso es de origen más reciente que la mayor parte de los himnos, y que contiene voces modernas, como Sûdra y Râganya, que no se encuentran en los otros himnos del *Rig-Veda*. Sin embargo, pertenece a la antigua colección de los himnos védicos, y, si contuviese algo en apoyo de la casta, tal como hoy se comprende, los brahmanes tendrían el derecho de decir que la casta formaba parte de su religión, y era sancionada por sus sagradas escrituras. Pero, en el estado actual de las cosas, no es difícil demostrar los indígenas de la India que, sea la que fuere su casta, la casta, tal y como se comprende ahora, no es una institución védica, y que, al dejar de respetar las leyes de la casta, no infringen ninguno de los mandamientos contenidos en el Veda auténtico. La casta en la India es una ley humana, ley que fue establecida por aquellos mismos para quienes era más ventajosa. Puede ser una costumbre venerable; pero nada hay en los himnos de los rishis que consagre su autoridad. Los misioneros, si quieren ganar la confianza de los indígenas, y conseguir que éstos los escuchen, tendrán que hacer lo que hicieron los reformadores con los pueblos cristianos. En el siglo XVI el pueblo creía evidentemente que la adoración de la Virgen y de los santos, la confesión auricular, las indulgencias, el celibato de los sacerdotes, todo eso descansaba en la autoridad de la Biblia. No pudiendo leer la Biblia en el original, tenía que creer lo que los sacerdotes le enseñaban. Así como nuestros reformadores empezaron por hacer notar que todas esas instituciones eran de origen más reciente, que habían llegado a ser funestas, y que los que cesasen de respetarlas no violarían ninguna ley divina, así también habría que mostrar a los indígenas de la India que la religión, tal y como es enseñada por

los brahmanes, no es ya la religión del Veda, aunque el Veda sea reconocido por los brahmanes como el único fundamento verdaderamente divino en que puede apoyarse la fe. Un indo que no creyese más que en el Veda estaría mucho más cerca del cristianismo que los que siguen las doctrinas de los Purânas y de los Tantras. Si uno se coloca en el punto de vista europeo, halla, sin duda, en el Veda mismo, muchos pasajes que le parecen absurdos y pueriles; y, desde el punto de vista cristiano, poco se encuentra allí que se pueda aprobar completamente. Pero no hay vestigio en el Veda de las atrocidades de Sivâ y de Kali, ni de esa licencia que autoriza Krishna, ni de la mayoría de las aventuras milagrosas de Vishnú. No encontramos allí ninguna ley que sancione las pretensiones blasfemas de un clero al disfrute de honores divinos, ni que permita reducir a ningún ser humano a una condición inferior a la del bruto. No hay ningún texto que pueda invocarse en apoyo de las leyes que permiten el matrimonio de los niños, y prohiben a las viudas, aun casi en la infancia, a volver a casarse. Ese rito impío que manda quemar a la viuda al mismo tiempo que el cadáver de su marido, es contrario a la letra y al espíritu del Veda juntamente. La mayoría de esos antiguos himnos no son más que simples plegarias para pedir el sustento, la salud o la riqueza, y es verdaderamente extraño que las palabras que hubiesen podido salir de labios infantiles hayan parecido exigir nunca la intervención de un autor divino. Con todo, hay en esos himnos algún que otro pasaje que, amén de su interés como residuos del período más remoto a que cabe remontarse en la historia del espíritu humano, tienen importancia como expresiones de una fe sencilla en Dios y de una creencia en el gobierno moral del mundo. En vano buscaríamos en las obras sánscritas posteriores himnos semejantes a éste:

"I. Sabias y poderosas son las obras del que separó, uno de otro, los amplios firmamentos (el cielo y la tierra). El elevó el cielo brillante y glorioso; él extendió separadamente el cielo estrellado y la tierra.

II. ¿Es a mi mismo a quien debo esto? ¿Cómo puedo yo llegar hasta Varuna? ¿Aceptaría él mi ofrenda sin disgusto? ¿Cuándo le veré, pues, con el espíritu en calma, hacerse

propicio a mis votos?

III. Yo pregunto, ¡oh Varuna!, porque quisiera conocer mi pecado. Interrogo a los sabios, y todos los sabios me dicen lo mismo: Es que Varuna está irritado contigo.

IV. ¿Era un pecado viejo, ¡oh Varuna!, para que así desees destruir a tu amigo, al que siempre te alaba? Dímelo, soberano invencible; y, libre del pecado, me volveré en seguida hacia ti, tributándote alabanzas.

V. Absuélvenos de los pecados de nuestros padres, y de los que hemos cometido con nuestro propio cuerpo. Suelta a Vasishtha, ¡oh rey!, como a un ladrón que se ha mantenido de bueyes robados; suéltale como se desata a un becerro a quien sujetaba una cuerda.

VI. Esa acción no ha sido cosa nuestra, ¡oh Varuna!, sino obra de la necesidad (o de la tentación), de una bebida embriagadora, de la pasión, de los dados, de la negligencia. Ahí anda lo viejo extraviando a lo joven; el sueño mismo acarrea la iniquidad.

VII. Pueda yo, sin pecado, satisfacer al irritado dios, como un esclavo al amo generoso. El señor dios ha iluminado al insensato; él, que es el más sabio, conduce a su adorador a la riqueza.

VIII. ¡Oh señor Varuna! ¡Qué este canto vaya derecho a tu corazón! ¡Qué nosotros prosperemos, conservando y adquiriendo! ¡Protegednos siempre, dioses, con vuestras bendiciones!"

Sería engañarse suponer que las clases instruidas de la India son incapaces de apreciar el valor de una argumentación que se limita a invocar el libro que están acostumbradas a mirar, desde la infancia, como la más alta autoridad en materia religiosa. Han visto el mismo orden de argumentos empleados constantemente por sus sacerdotes. Siempre que se discutía sobre el bien y el mal, sobre la verdadera y la falsa doctrina, cada adversario apelaba al Veda. Sólo herejes contumaces, como los budhistas, contestaban a esa clase de argumentos. Así, cuando se discutió sobre si la costumbre de quemar a las viudas era una parte esencial de la religión india, se pidió a los brahmanes que mostraran un pasaje del Veda que estableciese ese rito. Lo hicieron alterando un verso; y, como aún no se

había publicado el Veda, fue imposible entonces convencerles de falsificación. Trataron de hacer lo mismo para defender la ley que veda el matrimonio a las viudas. Pero encontraron en su camino otro grupo de brahmanes más ilustrados, que, con ayuda del excelente presidente del colegio sánscrito de Cálcuta, Eshvar Chandra Vidyasagar, y de varios miembros distinguidos del gobierno, ganaron la batalla.

La siguiente correspondencia entre un brahmán ortodoxo y el director de uno de los periódicos indígenas más influyentes de Madrás, ofrece una muestra del lenguaje que emplean los teólogos indígenas en las discusiones de esta índole.

El corresponsal piadoso empieza por una oración a Vishnú:

"Oh tú, jabalí celeste, Vishnú, que moras en Seitripötti (en las inmediaciones de Madrás), residencia que, irguiéndose en los aires como una montaña, resplandece en su plenitud, otorga a los habitantes de la tierra que el mar circunda la ciencia, único guía que conduce a la virtud." Luego se dirige al director del periódico:

"Entre los fieles no hay más que un reducidísimo número a quien se haya concedido el saber sólido y la buena conducta. Todo el resto de los hombres ha sido privado de esas bendiciones por la diosa del mal. No encontrará salvación en esta vida ni en la otra. Para venir en ayuda de estos seres míseros, aparece todos los domingos por la mañana vuestro digno periódico. Lleva a la cabeza las tres formas de Siva, y sale como el sol que disipa la oscuridad. Dignaos conceder a estas líneas un puesto en ese periódico. Con esa esperanza corto la pluma, y principio:

"Desde hace algún tiempo abrigo grandes dudas, y, aunque siempre he tenido la intención de ofrecerlas a los ojos del público en vuestro periódico, no había parecido presentarse hasta aquí ocasión propicia. Pero, en uno de vuestros últimos números, vos mismo habéis expresado una opinión respecto al infanticidio, y advertís que ese crimen revela una depravación más depravada que la misma pasión de la lujuria. Esto parece una frase de poca importancia; pero está tan llena de profundidad, que yo la compararía a una gota de rocío suspendida en la punta de una brizna de hierba, y donde se

refleja todo un árbol. Es cierto que no existe en la tierra bendición más grande que el amor. Es lo que prueban las palabras del poeta: 'Dime: la morada del dios de ojo de loto ¿es más dulce que un sueño sobre el hombro de la mujer amada?' No hay embriaguez tan poderosa como la del amor. Es lo que prueba otro verso del mismo poeta: 'No, no es el vino de la palmera, es el amor que circula por las venas y transporta aun por solo la vista'. Más aún: el amor es un fuego que sobrepuja a todos los demás fuegos. Y esto lo prueba un verso del poeta: 'Si huyo, estoy como en el fuego; si me hallo junto a ella, siento una frescura deliciosa. ¿De dónde ha sacado ella ese extraño fuego?'

"Y el amor no dejar de tentar al humilde ni al poderoso. El mismo Siva, el de los cabellos rizosos, no puede resistir al poder del amor, como podéis leer en la historia de Pandya y en otras muchas leyendas. Las mujeres no son menos agitadas por las pasiones que los hombres. Y de ahí viene ese amor secreto y criminal, y, por temor a la vergüenza, el más espantoso de todos los crímenes: el infanticidio. Se mata al niño; la madre muere a menudo; eso da pasto a la murmuración, y los parientes tienen que ir con la cabeza baja. Y tales cosas pasan en medio de nosotros, ¿no es cierto? Dícese que es culpa de la generación presente, y que mujeres buenas no cometerían nunca semejantes atrocidades. Pero aún en la edad patriarcal, que se ha llamado la edad de la virtud, había muchos vicios, y a eso es a lo que debe ser lo que es el tiempo presente. A tal rey, tales súbditos. ¿Dónde se puede encontrar la castidad entre nosotros? es la excepción, y no la regla. ¿Y cuál es la causa principal de todas esas miserias?

"Es que las personas se casan en su más tierna infancia. Si el marido muere antes de que la niña se haya hecho mujer, ¿a cuántos sufrimientos, a cuántas tentaciones no está ella expuesta? El poeta dice: '¿Sirve una mujer fielmente a su marido, aunque no sirva a los dioses?' Pues si dice en su oración: 'Enviadnos la lluvia, lloverá'. 'Las mujeres que comprenden esta verdad marcharán, sin duda, por el camino de la virtud.' Pero es triste pensarlo. Hay muchas cosas bellas, verdaderas y buenas en nuestro poeta: se leen, mas no se amoldan a ellas las acciones. La mayoría de los hombres sigue otro verso del poeta: 'Yo nado en el agitado mar del amor; no diviso ninguna orilla; por la noche me veo llevado de acá para allá'.

"¡Ay, querido director!, ese infernal pecado es culpa de los padres que no lo impiden. Si, *conforme a los Vedas, y conforme a los códigos sagrados que se apoyan en su autoridad*, se permitiese a las mujeres volver a casarse, se evitarían muchas tentaciones y vergüenzas. Pero entonces la gente exclama: 'No, no, el matrimonio de una viuda es contra todas las reglas; es bajo y vulgar'. Ahora decidme: los cuatro Vedas sagrados, que emanan del dios nacido del loto, ¿son libros de mentira y de blasfemia? Si es que creemos eso, hay que estigmatizar como mentiras nuestras santas leyes, todas las cuales son prescripciones sacadas del Veda. Seguir por tal camino, sería como dejar caer una lluvia de miel en la boca de los paganos que encuentran tanto placer en criticarnos. ¿Leemos en los Vedas que el hombre sea el único que puede casarse dos, tres o cuatro veces? ¿No leemos en el mismo libro que una mujer puede casarse dos veces, por lo menos? Medítenlo bien nuestros sabios maestros. Las castas inferiores nos humillan. Ellas son las que siguen en este punto a los Vedas sagrados, y nosotros los que no los tenemos en cuenta. ¡Oh maravilla de las maravillas¡ Este país está ya lleno de gentes que no tienen escrúpulo en matar la vaca sagrada. ¿Hay que ver en adelante agregarse a ese crimen el asesinato de los niños, como si no fuese aún bastante el asesinato de las vacas? Mi querido director, ¿cuánto tiempo es probable que nuestro dios soporte semejantes sacrificios?"

El artículo continúa así durante largo espacio; pero basta y sobra con lo que antecede para el gusto de un público europeo. Al fin el articulista exhorta al director a no seguir el ejemplo de los demás directores, que temen quemarse los dedos, y callan cuando deberían hablar.

Al cabo de algunas semanas el director publicó su respuesta. Aprueba en un todo la argumentación del escritor, pero opina que no aprecia bastante la importancia de una costumbre universal. Una costumbre universal, añade, es más poderosa que los mismos libros sagrados, porque la gente lee los libros, pero sigue las costumbres. Cita luego el ejemplo de un sabio brahmán, profundamente versado en el sánscrito. Su

hija había quedado viuda, estando aún en la infancia. Púsose a escuadriñar las Sagradas Escrituras, para ver si estaba prohibido realmente a la viuda de un brahmán volver a casarse. Halló exactamente lo contrario, y resolvió dar a su hija en matrimonio por segunda vez; pero todos sus parientes acudieron a la casa para suplicarle que no hiciese una cosa tan contraria a la etiqueta, y el pobre padre se vio obligado a ceder.

Al fin, no obstante, el director da a su corresponsal un consejo juicioso: "Provocad una gran reunión de personas sabias (dice); exponedles el asunto, y mostradles las espantosas consecuencias del sistema presente. Si algunos se impresionasen, quizá, cobrando ánimos, darían el ejemplo de permitir a sus hijas un segundo matrimonio; otros los imitarían, y la nueva costumbre no tardaría en generalizarse".

El hecho es que, aun ahora, la ley brahmánica está lejos de haber conseguido un completo ascendiente; y en el Malabar, donde se ha hecho una lista de los sesenta y cuatro pecados tolerados o aun sancionados en el Kerala, el pecado quincuagésimocuarto se describe de esta manera: "Los Vedas dicen que la viuda de un brahmán puede volver a casarse". No es esa la ley en el Kerala, ni en otros puntos.

Contemos, naturalmente, con ver a los brahmanes defender su ley tradicional en concepto de cosa tan sagrada como el Veda. Alegarán contra su propio Veda lo que la Iglesia de Roma alegaba contra la Biblia para defender su sistema jerárquico y dogmático: la Iglesia sostenía que debía verse en tal sistema un desarrollo necesario del espíritu de la Escritura, a pesar de no existir en el libro nada que lo sancionase. Los brahmanes sostienen en primer término que hay cuatro Vedas, compuesto cada uno de dos partes: los himnos o Mantras, y los tratados teológicos o Brâhmanas. Ahora bien; por lo tocante a los himnos, se puede demostrar fácilmente que no hay más que una colección auténtica: la que se llama el Rig-Veda o el Veda de la alabanza. El Sâma-Veda no es más que un breve extracto del Rig-Veda, que comprende los himnos que se debía cantar durante el sacrificio. El Yagur-Veda es un manual análogo, destinado a otra clase de sacerdotes, que debían recitar ciertos himnos del Veda a la vez que invocaciones y otras fórmulas usadas en los sacrificios.

Por lo que hace al cuarto o Atharva-Veda, se confiesa que es de origen más reciente; contiene, al lado de gran número de himnos del Rig-Veda, algunos ejemplares interesantes de encantamientos, de poesías populares y de odas místicas. No queda más que el Rig-Veda que tenga derecho a ser llamado el Veda.

En cuanto a los tratados teológicos unidos a cada Veda, los brahmanes sostienen enérgicamente que los argumentos con que ellos han probado el origen divino de los himnos se aplican de igual modo a esos tratados. En los Brâhmanas es donde encuentran la mayoría de los textos en que fundan sus pretensiones sacerdotales; y no hay nada más natural, toda vez que esos Brâhmanas se compusieron mucho más tarde que los himnos, en una época en que los brahmanes gozaban ya de esos mismos privilegios que desearon justificar por una revelación primitiva. Pero, aunque admitiésemos por hipótesis que los Brâmanas son tan antiguos como los himnos, todavía irían descaminados los brahmanes, acudiendo a esos tratados para probar la legitimidad del sistema moderno de la casta. Aun allí, todo lo que se encuentra es la división de la sociedad india en cuatro clases: los sacerdotes, los guerreros, los labradores y los siervos. Hay, sin duda, una gran diferencia entre las tres castas superiores, los âryas, y la cuarta casta, los sûdras. Se desaprueban los matrimonios entre los âryas y los sûdras, aunque difícilmente podemos decir que se prohiban (*vâj.-Sanhitâ,* 23,30); y las pocas alusiones a castas mixtas, que se han advertido, no se refieren más que a profesiones especiales. La cuarta clase, los sûdras, se designa como una raza degradada, cuyo contacto mancha al fiel ario cuando cumple sus sacrificios, y se habla a veces de sus miembros como de malos espíritus; pero, hasta en las producciones literarias más recientes de la edad védica, en balde buscaríamos algo de las reglas complicadas de Manú.

He aquí el argumento a que, en tales condiciones, recurriría un brahmán a la desesperada: "Aunque hoy no encontremos en el Veda nada que consagre nuestras leyes tradicionales sobre la casta, no hay más remedio que admitir que existía esa consagración en partes del Veda que se ha perdido, porque Manú y los demás legisladores son reconocidos como

hombres dignos de fe, y no habrían dado su sanción a tales leyes si no hubiesen tenido conocimiento de alguna autoridad divina en que pudiesen apoyarse. Por consiguiente, a menos que pueda demostrarse que sus leyes son contrarias al Veda, debemos creer que se fundan en las partes de Veda que se han perdido." Pero hay pocas personas, aun en la India, que no comprendan toda la endeblez de este argumento, que se llama por ironía "la apelación al testigo difunto".

Los mismos brahmanes han admitido que, cuando hay discrepancia entre el Veda, los códigos y los Purânas, el Veda es el que debe considerarse como la suprema autoridad, y que, allí donde discrepan los Purânas y los códigos, los Purânas son los sacrificados. Según esta decisión de Vyâsa, se conviene en que los códigos y los Purânas pueden contener errores. Se los puede respetar como obra de hombres sabios y buenos; pero las reglas establecidas por los hombres pueden ser reemplazadas por reglas que tengan el mismo origen. El propio Manú, después de haber enumerado las diversas fuentes de la ley (el Veda, las tradiciones y costumbres de los que conocían el Veda y la práctica de las personas de bien), añade en último término, el juicio individual (â t m a n a s t u s h t i s) o la aprobación de la conciencia.

Siendo esto así, el Gobierno tendría el perfecto derecho de declarar que no mirará más tiempo la casta como parte del sistema religioso de los indos. La casta, en la acepción moderna del vocablo, no es una institución religiosa. No hay autoridad que la sancione en las sagradas escrituras de los brahamanes, y sean los que fueren los términos en que el Gobierno se haya comprometido a respetar la religión de los indígenas, no se violaría esa promesa, aunque se impusiesen penalidades por la observancia de las reglas de la casta.

En cuanto a saber si tal procedimiento sería juicioso o prudente, esa es otra cuestión. Porque, aunque la casta no pueda llamarse una institución religiosa, es una institución social que se funda en la ley del país. No ha cesado de desenvolverse durante siglos, y toda la sociedad india se ha vaciado en ese molde. En este concepto, la cuestión de la casta deberá tratarse con gran circunspección. Pero es justo que pueda plantearse en el verdadero terreno, y que no

se introduzcan fraudulentamente argumentos religiosos que no servirían más que para complicar el asunto y aumentar la confusión. Si se tolera la casta en la India, importa que se entienda bien, por una y por otra parte, que no se tolera por motivos religiosos. Si ha lugar a suprimir la casta, importa que esa supresión sea una medida política, una precaución de orden y de policía. Cómo ha llegado a ser la casta una institución social, qué cambios ha sufrido y cuáles son los que aún sufrirá probablemente, he ahí cuestiones que deben estudiarse con cuidado antes de tomar ninguna decisión que afecte al sistema actual de la casta.

En nuestra opinión, pues, Mr. Muir ha emprendido una obra que responde a una de las necesidades del momento, al formar y publicar una colección que contiene cierto número de pasajes de obras sánscritas que tratan del origen y de la historia de las castas. En la primera parte se ocupa de los relatos míticos y legendarios referentes a la casta, y se esfuerza en descubrir en ellos algunos débiles vestigios de la historia real de esa institución extraordinaria.

Hasta donde podemos seguir, remontándonos hacia el pasado, el complicado sistema de la casta, según hoy existe en la India, hallamos que procede, por lo menos, de tres distintas fuentes, y por tanto, que debemos distinguir entre la c a s t a e t n o l ó g i c a, l a c a s t a p o l í t i c a y l a c a s t a p r o f e s i o n a l. La casta etnológica nace dondequiera que se hallan en contacto razas distintas. Existe y ha existido siempre una antipatía mutua entre el hombre blanco y el hombre negro, y cada vez que la conquista o las emigraciones han puesto en presencia uno de otro esos dos tipos, el hombre blanco no ha dejado nunca de establecer ciertas barreras sociales entre él y su hermano de piel más oscura. Los âryas y los sûdras parecen haber sentido esa mutua antipatía. En los tiempos antiguos, la diferencia de religión y de lengua aumentaba el alejamiento ocasionado por la diferencia de sangre y de color; pero aun en los tiempos modernos, y en países donde el negro ha aprendido a hablar la misma lengua y a adorar el mismo Dios que su amo, el blanco no puede nunca dominar completamente ese antiguo sentimiento que aún parece formar parte de su carne

y de su sangre, y que le hace evitar con repugnancia los abrazos de su vecino negro. Aún allí donde no existe diferencia de color, nótase el influjo de un sentimiento análogo, el sentimiento de la raza, como si fuese inherente a la humana naturaleza. Entre el judío y el gentil, el griego y el bárbaro, el sajón y el celta, el inglés y el extranjero, hay algo, llamémoslo odio, antipatía, desconfianza o simple frialdad, que, en un estado social primitivo, conduciría necesariamente al sistema de castas, y que, aun en países más civilizados, jamás se desarraigará completamente.

La casta política nace de las luchas de los diferentes partidos que se disputan en un mismo Estado la supremacía política. El sentimiento que existía en Roma entre el patricio y el plebeyo, era un sentimiento de casta, y durante mucho tiempo, el matrimonio del hijo de un plebeyo con la hija de un patricio era tan mal visto en Roma, como lo hubiese sido en la India el matrimonio de un sûdra con la hija de un brahmán. A estas dos clases sociales, los gobernantes y los gobernados, la nobleza y el pueblo, viene a agregarse una tercera, cuya existencia se manifiesta en una época muy remota y en casi todos los países: los sacerdotes. Si leemos la historia del mundo antiguo, y con especialiidad la de los pueblos de Oriente, vemos que la llenan, sobre todo, las luchas entre el sacerdocio y la nobleza por la supremacía política. Así, pues, mientras que la casta etnológica no conduce generalmente más que una sola gran división entre la raza blanca y la raza negra, entre el vencedor y el vencido, entre el hombre libre y el esclavo, la casta política viene a añadir una división triple de la raza superior: del gran cuerpo de los ciudadanos separa una nobleza militar y una jerarquía sacerdotal.

La casta profesional no es realmente más que una continuación de ese desarrollo social que conduce a establecer la casta política. Después de separarse de la masa del pueblo las dos clases superiores, la sociedad se encamina poco a poco hacia una organización más perfecta, principalmente por medio de nuevas sudvisiones de las clases medias. Se establecen diferentes profesiones, diferentes oficios; y, una vez que se les conceden privilegios, las asociaciones y las

corporaciones los defienden con el mismo celo con que defienden los suyos el clero y la nobleza. Ciertos oficios, ciertas profesiones, llegan a ser más respetables o influyentes que las restantes; y, para conservar esa distinción, los miembros de los gremios se sujetan a reglamentos, que se aplican más severamente y hacen sentir su yugo con más dureza que las leyes que pesan sobre el conjunto del pueblo. Es esa una fase de la vida social que debe atravesar cada nación a su vez, y representada en Europa principalmente por la Edad Media. Aunque después, gracias a los progresos de la civilización y de la verdadera religión, hayan ido reduciéndose en Europa las barreras que separaban a las castas, aunque la ley sea la misma para todas las clases sociales, y aunque el servicio de la Iglesia y del Estado esté abierto a la aristocracia intelectual de la nación entera, con todo, en esferas más restringidas, vemos prolongarse y subsistir aún el sentimiento tradicional de la casta con su triple carácter. La antipatía entre el sajón y el celta, la distinción entre la nobleza y la burguesía, la distancia que separa al comerciante en oro y plata del comerciante en botas y zapatos, todo eso existe aún, y podría creerse casi indispensable para el normal desarrollo de toda sociedad.

El primer vestigio de la casta que encontramos en la India es puramente etnológico. La india estuvo cubierta de una capa de habitantes turanios antes de que tomasen posesión del país los âryas, es decir, el pueblo que habla sánscrito. Aún pueden encontrarse en la India huellas de esos habitantes aborígenes, pero la gran masa de esos primeros colonos fue rechazada hacia el Sur, y hoy todas las lenguas habladas en el Mediodía de la India, el tamil, el telegu, el canarese, etc; son completamente diferentes del sánscrito y de los dialectos sánscritos modernos, como el indostani, el bengali y el mahratti. En la época de la gran inmigración aria debían existir diferencias muy grandes en el aspecto físico de la raza conquistada y de la raza conquistadora, y hoy aún un observador atento puede distinguir con facilidad a los descendientes de las dos razas. "No se puede habitar en la India (observa el Dr. Stevenson), y examinar con alguna atención la fisonomía de los indígenas,

sin que salte a los ojos la notable diferencia que existe, en cuanto a la forma de la cabeza, la contextura del cuerpo y el color de la tez, entre las altas clases y las bajas, entre las distintas castas en que se distribuye la población de la India. La elevada frente, la corpulencia y el tinte ligeramente cobrizo de los brahamanes y de las otras castas congéneres forman un marcado contraste con las cabezas bajas y anchas, el talle más cenceño y la tez subidamente bronceada de las castas inferiores". El tiempo, no obstante, ha traído consigo muchos cambios, y hay ahora brahmanes tan negros como los parias, sobre todo en el Sur de la India.

Los himnos del Veda, a pesar de no hacer mención de la palabra sûdra sino en el pasaje citado más atrás, contienen frecuentes alusiones a esas razas hostiles, y las llaman d a s y u s o enemigas. Así, dice un poeta *(Rv.,* III, XXXIV, 9);

"Indra dio los caballos, Indra dió el sol, dio la tierra con el sustento para muchos seres, dio el oro, dio la riqueza. Exterminando a los dasyus, Indra protegió el color ario".

La palabra v a r n a, que se traduce aquí por color, es el verdadero término sánscrito para la casta. No puede ponerse en duda que hubiese entonces una diferencia de color entre los Aryas y los dasyus, y que la voz v a r n a, cuya significación primitiva era color, se haya usado después en el sentido más general de casta. Mr. Muir cita un pasaje del Mahâbbârata, en que se dice que el color de los brahmanes era el blanco; el de los chatriyas, el rojo; el de los vaisyas, el amarillo, y el de los sûdras, el negro. Pero esto tiene trazas de ser una alegoría de las más recientes, y los colores parecen haber sido escogidos para recordar el carácter respectivo de cada una de las cuatro castas. En la época en que este término de v a r n a se empleó por primera vez en la acepción de casta, no había más que dos castas: los Aryas y los no Aryas, la raza blanca y la raza oscura. Los poetas védicos llaman a veces a esa raza oscura "la piel negra" *(Rv.,*I, CXXX, 80:

"Indra ha protegido en el combate a su adorador ario. Ha sometido por Manú a los que no conocen la ley, ha vencido a la piel negra."

Los vencedores arios los designan también como "los

hombres de nariz de cabra" ó "los hombres sin nariz", mientras que la nariz es una de las bellezas que los poetas arios alaban en sus dioses. Que esos hombres eran considerados como paganos y bárbaros por los poetas védicos, cosa es que podemos inferir de otros pasajes en que se los pinta como gente que no mantiene fuegos sagrados y que adora dioses insensatos. Y lo que es más: se les echa en cara comer alimentos crudos y sustentarse con carne humana. Hoy aún, en el Dekhán, se llama a alguna de las castas inferiores puliyars ó poliars, esto es: "comedores de carne". De cómo eran tratados por los brahmanes podemos juzgar por el pasaje siguiente:

"Vosotros los dos toros, Indra y Soma, quemad a los diablos, destruidlos, derribadlos; derribad al pueblo que crece en la oscuridad, derrocad a los locos, ahogadlos, matadlos, arrodadlos lejos, y haced una carnicería con los voraces.

"Indra y Soma, corred tras ese demonio, que siempre maldice. ¡Que arda, y que silbe su carne como la grasa del sacrificio en el fuego! Haced sentir el peso de vuestro eterno odio al miserable que odia al brahmán, que come carne, y cuya miradaes abominable.

"Indra y Soma, precipitad al malhechor en el abismo, en las insondables tinieblas. ¡que la cólera mantenga tan tensas vuestras energías, que no se relajen, para que ninguno de ellos pueda volver a ver la luz!"

Esa antigua división en razas arias y razas no arias, fundada primitivamente en una diferencia de sangre, se conservó en lo sucesivo como la distinción principal entre las tres castas superiores y los sûdras. La voz â r y a (noble) se deriva de â r y a, que significa propietario, dueño de casa, y se empleó primitivamente como el nombre particular de la tercera casta o de los vaisyas. Esos âryas o vaisyas formaban el grueso de la sociedad brahmánica, y no hay motivo para asombrarse de que su nombre, bajo una forma derivada, se haya empleado para designar en general el conjunto de esas tres clases en que se dividieron después los âryas. Cómo se desenvolvieron esas tres castas superiores, cosa es que puede verse muy claramente en los himnos, en los Brâhmanas y en las historias legendarias que con-

tienen los poemas épicos. las tres ocupaciones de los âryas en la India eran la guerra, el cultivo del suelo y la adoración de los dioses. Los que combatían por el pueblo debían, naturalmente, adquirir influencia y alta categoría. Sus jefes aparecen en el Veda como rajás o reyes. Los que no tomaban parte en los combates debían ocupar una posición más humilde: se los llamaba vis, vaysyas o amos de casa, y sin duda, tenían que contribuir al sostenimiento de los ejércitos. V i s p a t i, o señor de los vis, vino a ser el nombre usual del rey, y se encuentra la misma voz en el antiguo persa, v i s p a i t i, y en el lituano moderno, w i ê s z p a t i s, rey. Pero habrá una tercera ocupación, la adoración de los dioses, que la nación entera reputaba tan importante y tan esencial para la felicidad del país como las otras dos de combatir al enemigo y cultivar el suelo. Por imperfecta y absurda que pueda parecernos la idea que los primeros indos se formaban de la divinidad, debemos reconocer que jamás hubo nación más preocupada del deber de honrar a sus dioses. Los dioses son los que triunfan del enemigo; los dioses son los que conceden una rica cosecha. Salud, riqueza, hijos, amigos, rebaños, son otros tantos presentes de los dioses, y no son estas frases vanas en boca de esos poetas primitivos. No; el poeta lo cree. No sólo lo cree, sino que lo sabe: sabe que todas las cosas buenas vienen de lo alto. "Sin ti, Varuna (dice el poeta), yo no soy dueño ni de parpadear. No nos entregues a la muerte, aunque hayamos pecado contra tus mandamientos día por día. Acepta nuestro sacrificio, perdónanos nuestras ofensas, y volvamos a departir como antiguos amigos". He ahí el secreto del encanto de esos himnos venerables. No hablan todavía de una revelación en que haya que creeer por haberla transmitido sabios con tres cuartos de divinidad y uno de humanidad; creen en una sola gran revelación, y no necesitan que nadie les garantice la verdad. Esa revelación es que Dios es sabio, omnipotente, que es el señor del cielo y de la tierra, que escucha las oraciones de los hombres, y perdona sus ofensas. He aquí un pasaje que contiene todos esos primeros artículos de la fe primitiva *(Rv.,* I, XXV, 19):

"Oye mi llamamiento Varuna, y bendíceme ahora. Te

llamo, deseando tu auxilio.

"Tú, sabio Dios, eres el rey de todo, del cielo y de la tierra; óyeme en tu camino".

En una nación cuyo genio se inclinaba en ese sentido, era seguro que los sacerdotes adquirirían desde temprano una influencia muy grande; era seguro también que, como la mayoría de los sacerdotes, la utilizarían en su propio beneficio, y en términos de arruinar todo verdadero sentimiento religioso. La fuente viva de toda religión es el sentimiento, por parte del hombre, de la presencia inmediata de Dios; sentimiento que le impulsa a cobijarse junto a su dios, como un hijo junto a su padre. Pero los sacerdotes sostuvieron que nadie debía acercarse a los dioses sin su intercesión, y que no debía ofrecerse ningún sacrificio sin su consejo. La mayoría de las naciones indo-europeas han resistido a estas pretensiones; pero, en la India, los sacerdotes lograron sus fines. Ya en el Veda, aunque sólo en algunos de los himnos menos antiguos, aparece afirmada la posición del sacerdote o del purohita. Así leemos (IV, I, 8):

"Sólo aquel rey delante del cual marcha el sacerdote permanece firmemente establecido en su propia casa; a él obedece la tierra en todo tiempo; ante él se inclina el pueblo de suyo.

"El rey que da la riqueza al sacerdote que implora su protección, conquistará sin resistencia los tesoros, así de sus enemigos como de sus amigos, porque a ese le protegerán los dioses."

Ese sistema de la Purohitî o gobierno sacerdotal se había establecido en la India antes de que acabara de formarse la primera colección de los himnos védicos. Esos mismos himnos eran la fuerza principal en que se apoyaban los sacerdotes, y se transmitían de padres a hijos como la más preciosa herencia. Un himno en que se había invocado a los dioses al principio de una batalla, y que había asegurado al rey la victoria sobre sus enemigos, se consideraba como un talismán infalible, y llegaba a ser el canto sagrado de guerra de toda una tribu. Así leemos *(Rig-veda,* VII, XXXIII, 3): "¿No preservó Indra a Sudâs por vuestra plegaria, oh Vasishthas, en la batalla de los diez reyes?" *Rv.,* III, LIII, 12:

"Esa súplica de Visvâmitra, del que ha glorificado al cielo, a la tiera y a Indra, preserva al pueblo de los Bhâratas[1]." "

Sólo los sacerdotes estaban autorizados para cantar esos himnos, sólo ellos eran capaces de enseñar a repetirlos, e inculcaron al pueblo la creencia de que la mas leve equivocación en las palabras o en la pronunciación de las palabras exitaría la cólera de los dioses. Así es como se hicieron dueños de todas las ceremonias religiosas, educadores del pueblo, ministros de los reyes; su favor fué buscado, y su cólera fué temida por una raza piadosa, pero crédula.

El himno siguiente mostrará que en una época lejana los sacerdotes de la India habían aprendido, no sólo a bendecir, sino tambien a maldecir *(Rig-Veda,* VII, LII):

"1. ¡No, por el cielo! ¡no, por la tierra! yo no apruebo eso. ¡No, por el sacrificio! ¡no, por estos ritos! ¡Aplástante las poderosas montañas! ¡Perezca el sacerdote de Atiyâga[2]!

2. Todo el que se ponga por encima de nosotros, ¡oh, Maruts! o se burle de la oración ((b r a h m a) que hemos hecho, ¡ojalá caigan sobre él las plagas abrasadoras!; ¡consuma el cielo a ese hombre que odia a los brahmanes (b r a h m a - d v i s n) !

3. ¿No te han llamado Soma, el custodio del brahmán? ¿No te han dicho que tú nos protegías contra las maldiciones? ¿Por qué permaneces indiferente cuando se hace burla de nosotros? Arroja contra el enemigo del brahmán tu lanza flamígera.

4. ¡Protéjanme las auroras futuras! ¡Protéjanme los ríos crecidos! ¡Protéjanme las fuertes montañas! ¡Protéjanme los padres por la invocación de los dioses!

5. ¡Qué seamos siempre felices! ¡que veamos el sol naciente! ¡Qué así lo disponga el señor de los Vasus, el que trae los dioses, y es el más pronto en conceder su ayuda!

6. Indra, tu cuyos auxilios van mejor a su destino; Sarasvati, tú que te hinchas con las aguas de los ríos; Parganya,

(1) J. Muir, *On the relations of the priests,* pág. 4.

(2) Véase J. Muir, *On the relations of the priests*, p. 33, y Wilson, *Translation of the Rig-Veda,* vol. IV, p. 490.

tú, que nos haces don de las plantas, y tú, glorioso Agni, que, como un padre, estás dispuesto a oírnos cuando te llamamos.

7. Todos vosotros, dioses, venid aquí. ¡Oíd este mi ruego! ¡Sentáos en este altar!

8. Hacia el que os honra, !oh dioses!, con una pingüe ofrenda de manteca, hacia ése venid todos.

9. ¡Oigan nuestras oraciones los que son hijos del inmortal! ¡Séannos propicios!

10. ¡Qué todos los dioses justos que escuchan nuestras oraciones reciban en toda estación esta leche agradable!

11. ¡Qué Indra, con el ejército de los Maruts, acepte nuestra alabanza! ¡Que Mitra con Tvashtar y Aryaman reciban estos sacrificios que les ofrecemos!

12. ¡Oh Agni! dirige sabiamente este sacrificio que te ofrecemos; piensa en la legión divina.

13. Dioses, oíd aquí mi llamamiento todos vosotros, los que estáis en el aire y en el cielo, los que tenéis lenguas de fuego[1], y que debéis ser adorados. ¡Sentáos en este altar, y regocijaos!

14. ¡Qué todos los santos dioses oigan, que el cielo y la tierra y el hijo de las aguas (el sol) oigan mi súplica! ¡Qué no pronuncie yo palabras que no podáis aprobar vosotros! ¡Qué podamos holgarnos con vuestros favores, como vuestros más íntimos amigos!

15. Qué los grandes dioses, que son tan fuertes como el enemigo nacido de la tierra, del cielo y de la afluencia de las aguas, nos concedan dones conformes a nuestros deseos, de día y de noche.

16. Agni y Parganya, vosotros que sois bien invocados, aceptad mi plegaria y nuestros elogios en esta invocación: el uno ha hecho la tierra,, el otro la semilla; dadnos aquí riqueza y progenitura.

17. Cuando la hierba está extendida en el suelo, cuando el fuego está encendido, yo os adoro con profundo respeto cantando un himno. ¡Regocijáos hoy, adorables Visve Devas, con la oblación que os ofrecemos en este instante!"

(1) Los dioses que reciben sacrificios ofrecidos en el fuego del ara.

Los sacerdotes no aspiraron nunca al poder real. "Un brahmín (dicen) no está hecho para el trono" *(Sataphta-Brâhmana,* V, I, 1, 12). Dejaron a la casta militar las insignias reales; pero ¡desgraciado del guerrero que no los aceptase como guías espirituales, que se atreviese a consumar su sacrificio sin esperar a su Samuel! Hubo terribles y sangrientas luchas entre los sacerdotes y la nobleza antes de consentir el rey inclinarse ante los brahmanes. En el Veda encontramos aún reyes que componen por sí sus himnos a los dioses, bardos reales, Râgarshis, que juntan en su persona los poderes del rey y los de sacerdotes. La familia de Visvâmitra ha suministrado al Rig-Veda su propia colección de himnos; pero Visvâmitra era de descendencia real, y si más tarde aparece como admitido en la familia brahmánica de los Bhrigus, familia célebre, así por su santidad como por su valor, esa no es más que una excusa inventada por los brahmanes para explicar un hecho que, de otra suerte, hubiera desbaratado todo su sistema. Algunos de los Brâhmanes pintan al rey Ganaka de Videha como persona más instruida que ninguno de los brahmanes de su corte. Sin embargo, cuando Yâgiñavalkya le enseña la naturaleza real del alma y su identidad con Brahma o el espíritu divino, exclama: "¡Yo te daré, oh Venerable, el reino de los Videhas y mi propia persona, para hacerme esclavo tuyo."

A compás que se extendió la influencia de los brahmanes, se hicieron cada vez más celosos de sus privilegios, y, a la vez que se esforzaban en fijarlos, procuraban determinar también los deberes de los guerreros y de los propietarios. Aquellos de los âryas que no quisieron someterse a las leyes especiales de esos tres Estados, fueron tratados como proscriptos, y son conocidos principalmente con el nombre de vrâtyas, ó tribus. Hablaban la misma lengua que las tres castas arias; pero no se sometían a la disciplina brahmánica, y tenían que cumplir ciertas penitencias si querían volver a ser adminitidos en la sociedad aria. Por otra parte, los habitantes aborígenes que se conformaron con la ley brahmánica recibieron ciertos privilegios, y se constituyeron en cuarta casta, con el nombre de sûdras, mientras que a todos los que no entraron en este marco se les llamó dasyus, fuese su idioma el que quisiese (Manú, X, 45). Pero esta constitución brahmánica no se estableció en un día, y en los himnos, en los Brâhmanas y en los poemas épicos, encontramos por todas partes vestigios de una guerra de larga duración entre los âryas y los habitantes aborígenes, y de luchas violentas entre las dos clases superiores de âryas, cada una de las cuales pugnaba por alcanzar la supremacía política. Durante mucho tiempo, las tres clases superiores siguieron considerándose como partes de una misma raza, y reclamando todas el titulo de âryas, para distinguirse de la cuarta casta, o de los sûdras. En los Brahmanas se dice de una manera categórica : " Sólo son âryas los brahmanes, los chatriyas y los vaisyas, porque son admitidos a los sacrificos. No hablarán a todo el mundo, porque los dioses no hablaban a todo el mundo, sino sólo al brahman, al chatriya y al vaisya. Si tienen que entablar una conversación con un sûdra, que digan a otro hombre: " Di esto a ese sûdra". En varios pasajes de los Purânas, donde se encuentra un relato de la creación, no se trata más que de una sola casta primitiva, que luego se dividió en tres a consecuencia de la diversidad de los trabajos. El profesor Wilson dice:

"La existencia de una casta única en la edad de la pureza, aunque incompatible con la leyenda que atribuye a Brahma el origen de las cuatro castas, es admitida en todas partes. La separación se atribuye a diversos individuos. ¿Tienen algo de fundado esas atribuciones? Cabe ponerlo en duda; pero la manera de ser presentados los hechos indica que la distinción tenía un carácter social o político."

Según ciertos textos, la triple división de la casta se efectuó en la edad Tretâ, y Mr. Muir cita un pasaje del Bhâgavatapurâna. donde se dice:

"Primitivamente no había más que un solo Veda, un solo Dios, un solo fuego y una sola casta. De Purûravas vino el triple Veda a principios de la edad Tretâ."

Una idea semejante se encuentra en el relato de la creación, según nos le ofrece el Brihad-Aranyakaupanishad. Se dice allí que, en un principio, no había más que un ser único, que era Brahma; que Brahma creó los dioses guerreros, tales como Indra, Varuna, Soma, Rudra, Parganya,

Yama, Mrityu e Isâna; que después creó las corporaciones de dioses, los Vasus, los Rudras, los Adityas, los Visve-Devas y los Maruts, y que, al fin, creó la tierra, que lo soporta todo. Esa creación de los dioses se mira dondequiera como un preludio de la creación del hombre. Y así como Brahma fué el primer dios, el brahmán es el primer hombre. Así como los dioses guerreros vinieron después, así después del brahmán viene el chatrya. Así como las corporaciones de los dioses vinieron en tercer lugar, así también las corporaciones de los hombres, los vaisyas, ocupan el tercer puesto, en tanto que el cuarto orden, el color sûdra, se representa como la tierra o Pûshan, nombre debido al de uno de los antiguos dioses, que se llama Pûshan, porque sustenta a todos los seres. De este pasaje se sacan a la vez consecuencias prácticas. "Brahma, se dice, es el lugar de nacimiento del chatrya; así, aunque el rey posee la dignidad más alta, se refugia al fin en Brahma, como en el lugar de su nacimiento. Todo el que le desprecie destruye su propio lugar de nacimiento. Es un pecador muy grande, como el hombre que injuria a su superior."

Los brahmanes se arrogan hasta el nombre de dioses desde el período de los Brâhmanes. En el Satapathabrâhmana (II, II, 2, 6) leemos: "Hay dos especies de dioses: en primer término, los dioses; en segundo, los que son brahmanes, los que han aprendido el Veda, y le repiten. El hombre aplaca con oblaciones a los dioses, y con presentes a los dioses humanos, a los brahmanes que han aprendido el Veda y lo repiten. Unos y otros dioses, cuando están satisfechos, le dan la beatitud."

Con todo, el brahmán sabía ser humilde cuando era necesario: "Nadie es más grande (dice) que el guerrero; por eso el brahmán ofrece su adoración en el sacrificio real bajo la protecci ón del guerrero."

Después de lar largas y violentas luchas entre los brahmanes y los chatriyas, los brâhmanes consiguieron la victoria, a juzgar por las leyendas relativas a esos combates, que ellos mismos nos han conservado, la lucha terminó por la destrucción total de la mayoría de las antiguas familias chatriyas, y por la admisión de un corto ñúmero de ellas a los privilegios de la primera casta. Parasurâma es el gran héroe de los brahmanes.

"Purgó la tierra tres veces siete veces de la casta de los chatriyas, y llenó con su sangre los cinco grandes lagos de Samanta, de donde sacó líquido después para ofrecer libaciones a la raza de Bhrigu. Ofreciendo un sacrificio solemne al rey de los dioses, Parasurâma presentó la tierra a los sacerdotes de servicio. Habiendo dado la tierra a Kasyapa, ese héroe de incomparable valentía, se retiró a la montaña Mahendra, donde mora aún. De esta manera, hubo enemistad entre él y la raza de los chatriyas, y así es cómo toda la tierra fué conquistada por Parasurâma."

La destrucción de los chatriyas por Parasurâma había sido provocada por la crueldad de los chatriyas. Se cuenta que hubo un rey llamado Kritavirya, que enriqueció con grandes liberalidades de dinero y de trigo a los Bhrigus, que oficiaban como sacerdotes suyos. Después que fue al cielo, sus descendientes se encontraron sin dinero y fueron a pedir socorro a los Bhrigus, cuya riqueza conocían. Algunos de éstos escondieron su dinero bajo tierra; otros le confiaron a los Brahmanes, teniendo miedo a los chatriyas, y otros, en fin, dieron a estos últimos lo que necesitaban. Sucedió, no obstante, que un chatriya, cavando la tierra, descubrió el dinero ocultado en la casa de un Bhrigu. Entonces se reunieron los chatriyas y vieron ese tesoro; en su consecuencia, degollaron a todos los Bhrigus, hasta los niños en el vientre de sus madres.

Una madre consiguió ocultar su preñez. Los chatriyas, informados de la existencia de ese vástago de la raza enemiga, trataron de hacerle sucumbir; pero vino al mundo con un brillo que cegó a los perseguidores. Suplicaron entonces humildemente a la madre del niño que les devolviese la vista. Pero ella los dirigió a su hijo maravilloso, Aurva, en quien había entrado el Veda entero, como a la persona que los había privado de la vista, y única que podía devolvérsela. Aurva les restituyó la vista, y bajo la inspiración de los espíritus de sus antepasados, se abstuvo de tomar venganza de los chatriyas. Pero la venganza de los Bhrigus debía, no obstante, alcanzar a los chatriyas. Parasurâma,

el que debía castigar a los chatriyas, descendía de los Bhrigus por su padre Gamadagni, y su abuelo Rikika, aunque por su abuela, hija de Gadhi, rey de Kanyâkubga, pertenecía al linaje real de los Kusikas.

Ese linaje real de los Kusikas, de donde salió el vengador de los brahmanes, el destructor de todos los chatriyas, Parasurâma, cuenta entre sus miembros otro personaje igualmente notable, Visvâmitra. Era hijo de ese mismo Gadhi, cuya hija, Satyâvati, fue madre de Gamadagni, y abuela de Parasurâma. Aunque de regia extracción, Visvâmitra conquistó para él y su familia los privilegios de brahmán. Se hizo brahmán, e infringió así todas las leyes de la casta.

Los brahmanes no pueden negar el hecho, porque constituye uno de los asuntos principales de sus poemas legendarios. Pero han procurado pintar los esfuerzos de Visvâmitra, en la lucha que sostuvo para hacerse brahmán, como una cosa tan sobrehumana, que nadie intentaría seguir su ejemplo. En el Veda no se hace mención de esas penitencias monstruosas. La lucha entre Visvâmitra, jefe de los Kusikas o Bharatas, y el brahmán Vaishtha, jefe de los Tritsus de blancas vestiduras, se representa como la lucha de dos rivales que se disputan el puesto de Purohita o sacerdote principal y ministro en la corte del rey Sûdas, hijo de Pigavana. Los poemas épicos hacen frecuentes alusiones a esta historia, y los siguientes pasajes, tomados del libro de Mr. Muir, pueden proyectar alguna luz sobre la historia de la casta en la India:

"Saudâsa era rey del linaje de Ikshvâku. Visvâmitra deseaba ser el sacerdote que oficiase en su nombre, pero el rey prepreferia a Vasishtha. Aconteció en esto que, habiendo salido el rey a cazar, encontró en su camino a Saktri, el mayor de los cien hijos de Vasishtha, y le mandó que se apartara. El sacerdote respondió cortésmente: "Rey, este sendero es mío. Es la ley inmemorial. En todas las observancias, el rey debe ceder el puesto al brahman." En una época posterior, habría citado una sentencia menos cortés del Brahma-vaivarta: "El que no se inclina inmediatamente cuando ve a su tutor, o un brahman, o la imagen de un dios, viene a ser un puerco en la tierra." El rey dió un latigazo al sacerdote. El sacerdote maldijo al rey, y le condenó a convertirse en caníbal. Visvamitra, que se encontraba cerca de allí, se aprovecho de aquel fracaso, impidió que el rey implorase el perdón del sacerdote, y este último, el hijo de Vasishtha, vino a ser la primera víctima del canibalismo de Saudâsa. Todos los demás hijos de Vasishtha participaron de la misma suerte. Vasishtha, al saber cómo Visvâmitra había sido causa de la muerte de sus hijos, soportó su aflicción como la gran montaña sostiene la tierra. Meditó sobre los medios de darse la muerte, y no pensó nunca en exterminar a los Kusikas. Pero, a pesar de sus repetidos esfuerzos, no consiguió quitarse la vida, y, cuando volvió a su retiro, descubrió que la mujer de su hijo estaba embarazada, y que podía esperar que no se extinguiría su linaje. Nació un hijo, y se le llamó Parâsara. El rey Saudâsa iba a devorarle también, cuando intervino Vasishtha, exorcisando al rey, y librándole de la maldición que sobre él pesaba hacía doce años. Vasishtha recobró sus funciones de sacerdote, y el rey siguió siendo un protector de los brahmanes; pero se le cita siempre como ejemplo de un chatriya severamente castigado por un acto de hostilidad contra los brahamanes."

A los ojos de los brahmanes de una época posterior, el punto más importante fué explicar cómo Visvâmitra, habiendo nacido chatriya, había podido hacerse brahmán; y, para resolver estas dificultades, inventaron las fábulas más absurdas. Se cuenta que el objeto de su ambición había sido la vaca de Vasishtha, animal de lo más maravilloso, y, aunque no llegase a conseguir esa vaca, consiguió, no obstante, merced a penitencias que duraron millares de años, tener parte en los beneficios del sacerdocio. Mr. Muir ha reunido cuidadosamente todos los pasajes de los Purânas y de los poemas épicos que refieren la lucha sostenida por causa de la vaca lechera del sacerdote, y pueden leerse los principales pasajes del Râmâyana en la excelente traducción italiana que ha hecho de ese poema Gorrezio.

Los brahmanes modernos no se han visto menos apurados en lo que atañe a su más famoso legislador, a Manú. También éste era de nacimiento râganya o chatriya, y su padre Vivasbat es llamado "la simiente de todos los chatriyas". (Madhusûdana, Bhagavad-gîta, IV, i.) Enseñar la ley un chatriya era un crimen (svadharmâtikrama), y los filósofos

dogmáticos de la escuela Mimâmsâ han tenido que recurrir a los más sutiles argumentos para vencer esa dificultad. Los brahmanes parecen haber olvidado que, según sus propios upanishads, Agâtasatru, rey de Kâsî, poseía más saber que Gârgya, el hijo de Balâka, que era renombrado como lector del Veda[1], y que Gârgya deseaba ser su discípulo, aunque no conviniese, como advertía el mismo rey, que un chatriya sirviese de iniciador a un brahmán. Deben haber olvidado que Pravâhna Gaivali, rey de los Pañkâlas, redujo al silencio a Svetaketu Aruneya y su padre, y les comunicó doctrinas que sólo los chatriyas, con exclusión de los brahmanes, habían conocido hasta entonces[2]. Que el rey Ganaka de Vidha era superior a todos por su saber es un hecho reconocido por uno de los más sabios brahamanes, por Yâgñavalkya mismo; y en el Satapatha-brâhmana, que se cree sea obra de Yâgñavalkya, se dice que el rey Ganka se hizo brahmán[3].

Piénsese lo que se quiera del valor histórico de tales tradiciones, hay una cosa palmaria: que, al cabo de cierto tiempo, los sacerdotes lograron asegurarse una supremacía lucrativa, y que ser admitido en su casta era una ventaja que bien valía ser conquistada por la lucha. Una vez consolidada la supremacía de los brahmanes, las leyes de la casta se hicieron más severas que nunca; y la prohibición del matrimonio, no sólo entre âryas y sûdras, sino aun entre las diferentes castas de âryas, se hizo indispensable para la conservación de esos privilegios por los cuales habían reñido sus sangrientas batallas los brahmanes y los chatriyas. A la verdad, sólo en las obras pertenecientes al último período de la literatura védica, encontramos los primeros vestigios de ese espíritu intolerante de casta que domina en las leyes de Manú. Pero que el pueblo había gemido en una época muy anterior bajo el opresor sistema y la arrogante tiranía de los brahamanes, eso se puede adivinar por la reacción que dió origen al sistema enteramente opuesto de Budha, y que condujo a la adopción del budhismo en la

(1) Kaushîtaki-brâhmana-upanishad, cap. IV, ed. Cowelle, p. 167. En el satapatha-brâhmana, XIV, v, 1. se encuentra casi la misma historia contada por Driptabalâki Gârgya.

(2) Khâudogya-upanishad, V, iii, 7, trad. del Dr. Roer, p. 85. En el Satapatha- brâhmana, XIV, ix, 1, léase: Gaivali.

(3) Satapatha-brâhmana, XI, vi, 2, 5.

India, como religión del Estado, en el siglo III antes de Jesucristo. Budha era también chatriya, un príncipe real como Ganaka, como Visvâmitra, y lo que explica su éxito es el desdén que atestiguaba por los privilegios de la clase sacerdotal. El se dirigía a todas las clases, y más bien a los pobres y despreciados que a los grandes y ricos. No trataba de abolir la casta en cuanto institución social, y en ninguno de sus sermones hay huella de esfuerzos por traer una nivelación social o un comunismo democrático. Todos sus ataques se dirigían contra los privilegios exclusivos que reclamaban los brahmanes, y contra el cruel tratamiento que imponían a las castas inferiores. Los brahmanes le oponían los argumentos que habían opuesto ya a reformadores anteriores. "¿Cómo puede arrogarse las funciones de sacerdote un chatriya? Viola la ley más sagrada atreviéndose a intervenir en las cosas de la religión." Pero Budha, que no tenía ninguna mira de ambición personal como Visvâmitra, se abstuvo de toda guerra ofensiva, y se contentó con seguir predicando y enseñando que "todo lo que ha nacido debe morir, que la virtud es mejor que el vicio, que las pasiones deben ser dominadas hasta que el hombre esté dispuesto a hacer renuncia de todo, y aun de su propia persona." Esas doctrinas difícilmente habrían tenido tan gran seducción a los ojos del pueblo, si no hubiesen sido predicadas por un hombre de sangre real, que había renunciado a su alta posición para mezclarse como un igual y como un amigo con los hombres de las clases más bajas.

"Así como los cuatro ríos que caen en el Ganges pierden sus nombres en cuanto mezclan sus aguas con las del río santo, así también todos los que creen en Budha dejan de ser brahmanes, chatriyas, vaisyas y sûdras."

Tal era la enseñanza de Budha, o también: "Entre un brahmán y un hombre de otra casta, no hay la misma diferencia que entre el oro y una piedra, o entre la luz y la oscuridad. El brahmán ha nacido de una mujer; lo mismo el kandâla. Cuando muere el brahmán, se le abandona como una cosa impura, ni más ni menos que a las otras castas. ¿Dónde está la diferencia?" –"Si los brahmanes estuviesen por encima de la ley, si los pecados cometidos por ellos no acarreasen ninguna consecuencia funesta, entonces podrían estar realmente orgullosos

de su casta." – "Mi doctrina es como el cielo. Hay puesto para todos sin excepción, hombres y mujeres, niños y niñas, pobres y ricos."

Tal doctrina, predicada en un país esclavizado a las leyes de la casta, estaba segura de triunfar. A la voz de Budha parece haberse desvanecido el espíritu malo de la casta. Ladrones y foragidos, mendigos y lisiados, esclavos y prostitutas, quebrados y barrenderos de las calles, se agrupaban en torno de él. Pero también los reyes acudieron a confesar sus pecados y a hacer pública penitencia, y los más instruídos de los brahmanes confesaronsu ignorancia ante Budha. La sociedad india se hallaba transformada. Las dinastías que reinaban en las principales ciudades de la India pertenecían a la raza de los sûdras. La lengua empleada en sus escritos no es ya el sánscrito; son los dialectos vulgares. Los sacrificios brahmánicos fueron abolidos, y en toda la superficie de la India se elevaron construcciones que debían su carácter sagrado a las reliquias de Budha que encerraban; estaban rodeadas de monasterios abiertos a todas las clases de la sociedad, a los brahmanes como a los sûdras, a los hombres como a las mujeres. Cuánto duró ese estado de cosas es difícil decir. Hacia fines del siglo IV de nuestra Era, cuando Fahian, el peregrino chino, viajó por la India, se había hecho sentir ya en algunas partes del país una reacción brahmánica. En tiempos de Hiuenthsang, a mediados del siglo VII, el budhismo perdía terreno con rapidez, y algunos de sus santuarios más respetados estaban en ruinas. Los brahmanes habían reconquistado ya una gran parte de su pasada influencia, y no tardaron en tener bastante fuerza para extirpar por siempre del suelo de la India la herejía de Budha, y restablecer la ortodoxia bajo la dirección de Sankara Akârya. Ahora ya no quedan budhistas en la India. Han emigrado a Ceilán, hacia el Sur, y por el Norte al Nepal, al Tibet y a China. Después de la reconquista del poder por los brahmanes, volviéronse a poner en vigor más enérgicamente que nunca las antiguas leyes de la casta, y los brahmanes volvieron a ser lo que habían sido antes del nacimiento del budhismo, los dioses terrestres de la India. No obstante, se había operado un cambio en el sistema de la casta. Aunque las leyes de Manú hablasen aún de cuatro castas, los brahmanes, los chatriyas, los vaisyas y los sûdras, la confusión social producida por el largo reinado del budhismo no había dejado subsistir más que una gran distinción: por un lado, la casta pura de los brahmanes; por otro, las castas mixtas e impuras del pueblo. En muchos sitios se habían extinguido las castas puras de los chatriyas y los vaisyas, y todos los que no podían probar su descendencia brahmánica se clasificaban confundidos como sûdras. Inútilmente buscaríamos hoy en la India chatriyas puros y puros vaisyas; y a las familias que reclaman aún ese título les costaría trabajo presentar su genealogía. Más aún; hay pocos que pudiesen pretender siquiera ser sûdras de pura sangre. Por baja que fuese la condición a que quedaba relegado el sûdra en el sistema de Manú, aún estaba por encima, no obstante, de la mayoría de las castas mestizas, de los varnasankaras. El hijo de un sûdra y de una mujer sûdra era de más pura sangre que el hijo de un sûdra y de una mujer de la casta más elevada *(Manú,* X, 30). Manú llama al kandâla uno de los seres más abyectos, porque es hijo de un padre sûdra y de una madre brahmán. Consideraba evidentemente el casamiento bajo de la mujer como más degradante que el del hombre, porque el hijo de un padre brahmán y de una madre sûdra puede elevar su familia a la séptima generación, a la casta suprema *(Manú,* X, 64), mientra que el hijo de un padre sûdra y de una madre brahmán pertenece para siempre a los kandâlas. La morada de los kandâlas debe estar fuera de la ciudad, y ningún hombre respetable ha de tener relaciones con ellos. Por el día deben salir con una señal que los distinga; a la noche son expulsados de la población.

Manú, es verdad, presenta a todas las castas de la sociedad india, cuyo número es crecido, como resultado de matrimonios mixtos entre las cuatro castas primitivas. Según él, las cuatro castas primitivas, uniéndose entre sí de todas las maneras posibles, dieron nacimiento a dieciséis castas mestizas, las cuales, siguiendo uniéndose, a su vez, produjeron la larga serie de las castas mixtas. Es sumamente dudoso que Manú haya querido decir que, en todo tiempo, el hijo nacido de un matrimonio mixto estaba condenado a entrar en una casta inferior. Difícilmente podía sostener que el hijo de un padre brahmán y de una madre vaisya tuviese que ser siempre un

médico o un vaidya, que es el nombre que daba Manú al hijo nacido de padres pertenecientes a esas dos castas. Hoy el vástago de un padre sûdra y de una madre brahmán no podría hacerse admitir en ninguna casta respetable. El matrimonio de sus padres no se consideraría como un verdadero matrimonio. La única explicación racional de las palabras de Manú parece ser ésta: que en el origen la casta de los vaidyas o médicos nació de la unión de un padre brahmán y de una madre vaisya, aunque no sea, como se comprende, más que una explicación de fantasía. Miradas las cosas más atentamente, vemos que la mayoría de esas castas mixtas no son en realidad más que las profesiones, los oficios y las corporaciones de una sociedad semi-civilizada. Para venir al mundo, no esperaron a los matrimonios mixtos. La industria, el comercio, el trabajo manual se había desarrollado, sin tener ninguna relación con la casta en el sentido etnológico o político de la palabra. Algunos de los nombres dados a esos grupos se tomaban de las ciudades y de los países en que se tenían en estima particular ciertas profesiones. Las doncellas que servían a las señoras se llamaban vaidehas, porque procedían de Videha, la Atenas de la India, ni más ni menos que el francés llama al aguador "un saboyano". Sostener que cada uno de los miembros de la casta de las vaidehas, es decir, toda doncella, debía haber nacido del matrimonio de un padre vaisya y de una madre brahmán, es sencillamente un absurdo. En otros casos, los nombres de las castas de Manú se debían a sus ocupaciones. La casta de los músicos, por ejemplo, se llamó venas, de vinâ, la lira. Manú se proponía, a todas luces, anudar esas corporaciones profesionales al antiguo sistema de las castas, atribuyéndoles, según la posición más o menos elevada que ocupaban, una sangre más o menos pura, haciéndoles descender, en diferentes grados, de las castas primitivas. Los vaidyas o médicos, por ejemplo, que constituían, evidentemene, una corporación respetable, fueron mirados como la posteridad de un padre brahmán y de una madre vaisya, mientras que la asociación de los pescadores o nishâdas aparecía en una situación inferior, como descendiente de un padre brahmán y de una madre chatriya estaban obligados a hacerse viajantes de comercio o a entrar en la casta de los magadhas. ¿Cómo hubiera podido reclutarse esa casta, cuando en muchos puntos se habían extinguido las castas de los chatriyas y de los vaisyas? Pero Manú, teniendo que asignar a los magadhas cierta posición social, los reconoció como descendientes de la segunda y de la tercera casta, de la misma manera que el *herald office* fijaría hoy el número de cuarteles de un barón o un conde.

Así, después que se hubo extinguido casi la casta política, no quedando en pie más que una distinción sumaria entre los brahmanes y las castas mixtas, se produjo un nuevo sistema de castas, cuyo carácter era puramente profesional, aunque inserto artificialmente en el tronco podrido de las antiguas castas políticas. Es el sistema que aún está en vigor, y que ha ejercido su influjo, en bien y en mal, sobre el estado de la sociedad indica. En las épocas de la historia en que es débil la opinión pública, y precaria la administración de justicia, deben surgir necesariamente instituciones análogas a las de esas castas indias. Hombres que tienen los mismos intereses, las mismas ocupaciones, los mismos principios, se unen para defenderse mutuamente; y, después de haber adquirido influencia y poder, no se contentan con defender sus derechos, sino que reclaman privilegios importantes. Imponen, naturalmente, a los que forman parte de su grupo, ciertas reglas que se estiman indispensables para los intereses de su casta o asociación. Esas reglas aunque tengan a veces, al parecer, el carácter más insignificante, son observadas por los individuos más escrupulosamente que las mismas leyes religiosas, porque una infracción de las últimas puede perdonarse, mientras que el olvido de las primeras implicaría la exclusión o la pérdida de la casta. Más de un mozo de esquina indio estaría dispuesto a admitir que no habría ningún mal en que él fuese a buscar agua para su amo; pero pertenece a una casta que se han comprometido a no ir por agua, y sería un proceder deshonroso infringir esa regla por razones de conveniencia personal. Además, sería usurpar los privilegios de otra casta, la de los aguadores. En la mayor parte de la India es cosa convenida que ciertos oficios se hallan vinculados en ciertas castas, y para castigar a los infractores, se dispone, sin duda, de medios análogos a los que empleaban las Guildas durante la Edad

Media. Cuanto más lucrativo era el oficio, tanto más celosamente se guardaba su acceso; y evidentemente, no había en la India profesión tan lucrativa como la de los sacerdotes. Los sacerdotes era, pues, los partidarios más celosos del sistema de las castas. Empezaron por revestirle de un carácter sagrado a los ojos del pueblo; después le desarrollaron, hicieron de él, por decirlo así, una inmensa tela de araña que separaba las clases, las familias, los individuos, que hacía imposible todo acuerdo para una acción común y permitía a los sacerdotes precipitarse sobre cuantos se atrevían a trastornar las mallas de la red que habían tendido sobre la sociedad. Pero, aunque hayan resultado grandes inconvenientes de esa influencia excesiva que se había dejado adquirir a los sacerdotes, el sistema de las castas fué beneficioso para la moralidad pública. Un hombre sabía que podía perder su casta por faltas que no cabían bajo la acción de la ley. La inmoralidad y la embriaguez podían castigarse con la degradación o la pérdida de la casta. En rigor, si pudiese despojarse a la casta del carácter religioso que los sacerdotes han logrado imprimirle en su propio interés, dando así una permanencia contra naturaleza a lo que debía ser susceptible de cambio y desarrollo, como todas las instituciones sociales, se descubriría probablemente que el sistema de la casta se adapta bien al estado social y a la forma de gobierno que han existido hasta aquí en la India, y que, si se aboliese bruscamente, tal cambio produciría más daños que beneficios. Las grandes objeciones que suscita el sistema de las castas, según existe ahora, son que impide a las personas comer con quien les parece, casarse con quien les place y seguir la profesión que les guste. La prohibición de comer juntos no ofrece, en sí misma, inconvenientes muy serios, sobre todo en los países orientales; y los individuos de distinta casta, que se abstienen de ofrecerse hospitalidad mutua, pueden mantener, a pesar de eso, la relaciones más amistosas. Comer juntos entre los orientales tiene un sentido muy distinto que entre nosotros. Es algo más que reunirse varias personas a la mesa para gozar de los placeres del trato social; es comer en familia. Nadie invita y nadie desea ser invitado. En todo caso, hay en la casta un sentimiento de reciprocidad. No se vaya a creer que el rico puede visitar al pobre, y que está

prohibido al pobre visitar al rico, ni que el brahmán puede invitar a comer al sûdra, y no puede ser invitado a su vez; nadie en la India se siente humillado en su casta, y el más ínfimo paria está tan orgulloso de la suya, y tan deseoso de conservarla, como el brahmán de más alta categoría. Los turas, una clase de sûdras, consideran manchadas sus casas si entra un brahmán, y tiran fuera el ajuar de la cocina. Hay otra clase de sûdras que tiran también los utensilios de cocina si un brahmán pone el pie en su barca. Invitad a una fiesta, en que se encuentre un europeo del más elevado rango, a un hombre perteneciente a una de las clases más humildes de sûdras; se apartará y huirá lleno de aversión.

Añadamos que, entre los orientales, la prohibición de ciertos matrimonios choca menos que entre nosotros, y no se funda sólo en la casta. Hay grupos que pertenecen a una misma casta, y que, sin embargo, no pueden casarse entre sí, por razones derivadas de su genealogía. Los kulins, los srotriyas y los vamsagas, todos ellos brahamanes, comerán libremente juntos, pero vacilarán en permitir a sus hijos casarse. La casta de los tatis, o tejedores, se divide en seis grupos; entre esos diferentes grupos no hay que pensar ni en las relaciones de visita, ni en matrimonios. Hay preocupaciones sociales que existen en todos los pueblos a medio civilizar, y que, aun en Europa, no han desaparecido enteramente. Y aun es discutible que la prohibición absoluta de ciertos matrimonios sea más cruel que la prohibición parcial. Es ciertamente un hecho curioso, no explicado hasta aquí por los psicólogos, que las personas se enamoran muy rara vez cuando el matrimonio es absolutamente imposible. Ahora; no ha habido ni habrá nunca ningún estado social donde no existan distinciones de nacimiento, de posición, de educación y de riqueza, y, para mantener estas distinciones, hay que reprobar y prohibir, en cierta medida, los matrimonios entre individuos de las clases altas y bajas, entre los ricos y los pobres, entre las personas instruidas y las incultas. En Inglaterra, donde las mujeres ocupan una posición tan distinta de la que ocupan en Oriente, donde tienen conciencia de su propio valer y de su propia responsabilidad, se producirán, sin duda, excepciones. Un joven lord puede decirse que tal pobre institutriz es más bella, más en-

cantadora, más gran dama; más a propósito para hacerle verdaderamente feliz que ninguna de las ricas herederas que figuran en el mercado de los dotes. La hija de un conde puede decirse que el joven ministro eclesiástico de la aldea es más viril, más instruido, más distinguido que ninguno de los jóvenes vástagos de la nobleza. Tal es, sin embargo, el poder de las tradiciones sociales, tal es la influencia oculta de la casta, que esos matrimonios son combatidos violentamente por los padres y los tíos. En los países donde son absolutamente imposibles semejantes uniones, se evitan muchas lágrimas, muchas amarguras. La privación, si la hay, ¿no es la misma para el hombre del pueblo que, en Inglaterra, se resigna a no enamorarse nunca de la más seductora princesa de la familia real?

En lo tocante a la elección de profesión, pueden parecer trabas crueles las restricciones impuestas por la casta. Recientemente leíamos en un artículo muy notable de la *Revista de Calcuta,* sobre la casta:

"Jamás se reprobarán bastante los sistemas que hacen depender la educación y la profesión de una persona del azar del nacimiento. El espíritu humano es libre; no aceptará trabas; no se someterá a los reglamentos de legisladores caprichosos. El brahman o el chatriya pueden tener un hijo cuya inteligencia sea poco apropiada para la profesión hereditaria de su familia. El hijo de un vaisya puede tener antipatía al comercio, y el sûdra puede estar dotado de capacidades superiores a su nacimiento. Reclúyaselos en su profesión hereditaria, y se atrofiará su inteligencia."

Estas observaciones se aplicarían bastante bien a la Inglaterra del siglo XIX; apenas tienen valor para la India. Allí donde existe un sistema bien organizado de educación pública, un joven puede elegir la profesión que le agrade. Pero en los países donde no sucede así, el padre será probablemente el mejor profesor de su hijo. En la misma Inglaterra, el servicio público no se ha abierto a todas las clases hasta hace muy poco, y uno de los hombres más eminentes afirmaba que, en adelante, el servicio civil de la India no convendría ya a los hijos de familia. ¿Por qué? Porque uno de los candidatos elegido era hijo de un misionero. El sistema de la casta tiene, sin duda, sus inconvenientes; pero la mayoría de ellos son inherentes a la sociedad humana, y se dejan sentir en Inglaterra lo mismo que en la India.

A primera vista podría creerse que hay una distinción esencial entre la casta en la India y la casta en Europa: en la India está revestida de un carácter sagrado, y que se supone inmutable; en Europa se funda sólo en prejuicios tradicionales, y puede ceder a la presión de la opinión pública. Pero ese carácter sagrado de la casta no es más que una invención de los sacerdotes, y podría desaparecer sin que desapareciesen al mismo tiempo esas distinciones sociales necesarias que, en la India, han sido consagradas por el sistema de la casta. En un país gobernado, si no políticamente, al menos intelectualmente, por los sacerdotes, la frecuente apelación al derecho divino, a la gracia divina, a las instituciones divinas, pierde mucho de su significación real. Por más que apelen los brahmanes a las leyes de Manú, esas leyes de Manú, como el derecho canónico de la Iglesia de Roma, no son inmutables. Los brahmanes mismos las violan diariamente. Aceptan presentes de los sûdras, a pesar de que Manú declara que un brahmán no debe aceptar presentes de un sûdra. Se inclinarán ante un rico banquero, por ínfima que sea su casta, y se sentarán en la misma alfombra que un sûdra, a pesar de que Manú dice (VIII, 281): "Un hombre de la clase más baja que aspire a colocarse en el mismo asiento que un hombre de la clase más alta debe ser proscrito, después de marcársele la espalda con el hierro candente." Así, por inmutables que puedan parecer a los brahmanes las leyes de la casta, no tienen más que abrir los ojos, no tienen más que releer sus antiguas Escrituras, y mirar la sociedad que los rodea, para convencerse de que la casta no está al abrigo de los ataques del tiempo. El presidente de la Dharmasabha de Calcuta es un sûdra, mientras que el secretario es un brahmán. En Bengala los tres cuartos de los brahmanes son servidores de los otros. Un gran número de ellos comercian en bebidas espirituosas; otros suministran la carne de vaca a los carniceros, y llevan zapatos de becerro. Entre los brahmanes se encuentran también algunos de bastante honradez para admitir que las leyes de Manú estaban destinadas a una edad diferente, el Satyayuga mítico, y que las leyes del Kaliyuga han sido escritas por Parâsara. En

ciudades como Calcuta y Bombay, el contacto de la sociedad inglesa gasta, como por una perpetua frotación, el sistema de las castas; y, por una acción lenta y silenciosa, produce efectos que en vano se esperarían de las más violentas declamaciones contra la iniquidad de la casta. En cuanto pueda sacarse de su estado actual de degradación a la población femenina de la India; en cuanto una educación mejor y una religión más pura hayan hecho comprender a las mujeres de la India el sentimiento de la responsabilidad moral y del propio respeto; en cuanto hayan aprendido (cosa que sólo el cristianismo puede enseñar) que hay en la mujer, en el verdadero amor, algo que está por encima de las leyes de la casta y de las maldiciones de los sacerdotes, su influjo será el que tenga más fuerza para hacer saltar las barreras artificiales de la casta, y para mantener en la India, como en otros lados, la verdadera casta de la calidad, de las maneras, de la inteligencia y del carácter.

En muchos de los actuales misioneros ha llegado a ser una idea fija la abolición de la casta. Algunos de los misioneros católicos de otros tiempos extremaron mucho, sin duda, su tolerancia hacia la casta; pero, entre los misioneros protestantes que han obtenido los resultados más serios, hay algunos, hombres de la escuela de Schwartz, que jamás han condenado la casta de una manera absoluta, y que han permitido a sus catecúmenos cristianos conservar bajo el nombre de casta esas distinciones sociales que, en los países europeos, son mantenidas por la opinión pública, por los buenos sentimientos de las clases inferiores, y aun, en caso necesario, por la autoridad de la ley. En lo que atañe a la vida privada de los indígenas, a las reglas de sus uniones, a su manera de entender la hospitalidad y la etiqueta, a sus leyes de prelación, toda intervención brusca sería tan poco juiciosa de parte de los misioneros como de parte del gobierno. ¿Qué se diría de Inglaterra, si el Parlamento, después de haber admitido en su seno israelitas, exigiese de Mr. Newdegate que fuese a estrechar la mano al barón de Rostchild, o que invitase a su mesa a sus colegas israelitas? ¿Qué pensarían las elegantes que lucen en nuestras iglesias, en los puestos reservados, sus flamantes trajes de muselina, si los obispos las obligaran a codearse con hombres vestidos de fustán grasiento? ¿Cómo recibirían nuestros banqueros y nuestros cuákeros al que pretendiese impedirles buscar en lo posible, dentro de su propia familia, como acostumbran a hacerlo, los maridos de sus hijas?

Hay, no obstante, ciertos casos en que el gobierno tendrá que intervenir en lo concerniente a la casta, y en que podrá hacerlo sin faltar a ningún compromiso, y aun sin provocar una oposición seria. Si alguno de sus súbditos indios son ultrajados por su casta, la ley tendrá que protegerlos. En otro tiempo, un paria estaba obligado a llevar una campanilla (y de ese uso deriva el nombre de pariah), para advertir a los brahmanes que no se expusiesen a ser manchados por la sombra de un ser abyecto. En Malabar, un nayadi mancha a un brahmán a la distancia de setenta y cuatro pasos, y un nayer, que no es más que un sûdra, dispararía sobre todo hombre de esas razas degradadas que se acercasen demasiado a él. Aquí el deber del gobierno está trazado.

En segundo lugar, para nada se debe tener en cuenta la casta en todos los compromisos que el gobierno contrae con los indígenas. Allí donde ha lugar a emplear indígenas, sea en el servicio civil, sea en el servicio militar, no debe hacerse ninguna concesión al formalismo de la casta. Los soldados, no sólo deben combatir juntos, sino también vivir y comer juntos. Los que sientan escrúpulos de conciencia no tienen más que quedarse en su casa.

En tercer lugar, la casta debe ser cosa desconocida en todos los establecimientos públicos, como escuelas, hospitales y cárceles. Las compañías de ferrocarriles no pueden procurar vagones separados a cada una de las cincuenta castas a quien pueda dar el capricho de viajar aparte. El gobierno no puede proporcionar clases, salas o celdas separadas a los brahmanes y a los sûdras. Todo lo que hace falta es firmeza de parte del gobierno. En Madrás fueron admitidos en la escuela superior algunos jóvenes parias. Los otros alumnos se sublevaron, y cuarenta se salieron de la escuela. Al cabo de algún tiempo volvieron veinte, y quedó deshecho el maleficio.

Los misioneros no están obligados a obrar con el mismo rigor. Sus relaciones con los indígenas, y en particular con sus catecúmenos, tienen un carácter privado, y su éxito depende-

rá, en gran parte, de las consideraciones que tengan con las preocupaciones de los indígenas. Un indo que abraza el cristianismo pierde su casta, y todos sus amigos le vuelven la espalda. Pero, si ha recibido la educación de un hombre distinguido, no es justo que, en calidad de cristiano, se le obligue a cultivar el trato de otros conversos, inferiores a él en nacimiento, educación y formas. Los misioneros se han perjudicado mucho negándose a mirar como sincera la conversión del que no se aviene a comer y beber con todos los demás convertidos. Como dice la Escritura, "el reino de Dios no es el beber y comer". La posición social de los conversos en la India será un escollo durante mucho tiempo. No se admite en la casta inglesa a los indígenas convertidos, y el temor de ese aislamiento es el mayor obstáculo opuesto a las conversiones. Los mahometanos admiten en su propia sociedad a los indos convertidos, y tratan a todo musulmán en un pie de igualdad. La sociedad cristiana de la India no está nada dispuesta a proceder del mismo modo, y se pregunta uno si la religión, aun la pura, tendrá fuerza para vencer ese sentimiento de la casta tan profundamente arraigado en las almas, que separó en otros días al ârya del dasyu, y que aun ahora separa al europeo de piel blanca del asiático de tez bronceada. Deben adoptarse medidas a fin de dar a los indos que acepten el cristianismo algo que reemplace a la casta que pierden. En cierto sentido, ningún hombre debe estar privado de casta, de amigos que se interesen por él, de asociados cuya estima le sea preciosa, de compañeros con quienes pueda trabajar en una causa común. La vida normal de un cuerpo político no puede mantenerse más que por medio de asociaciones, de círculos, de ligas, de guildas, de clanes, de clubs o de reuniones; y en un país en que la casta ocupa el puesto de todo eso, la abolición de la casta equivaldría a una completa desorganización social. Los que tienen menor prisa de ver suprimida la casta, son los que conocen mejor a los indos. He aquí la observación que hace sobre el particular el coronel Sleeman:

"Si hay una cosa que impida la difusión del cristianismo en la India, son, sobre todo, los temores que experimentan los convertidos, o, más bien, los que pensasen en convertirse. Temen perder su casta y todos sus privilegios, y no deben

soñar verse acogidos nunca en la buena sociedad cristiana ni en ninguno de los circulos relacionados con ella. Formad círculos donde encuentren las satisfacciones apetecidas. Haced que los miembros de esos círculos se distingan por el ejercicio de una industria honrada e independiente; que los que suban allí a las primeras filas, vean que ocupan en el sistema social un puesto tan importante y tan considerado como los servidores del gobierno, y afluirán los convertidos a vosotros de todas las partes y de todas las clases sociales de la India. Desde que estoy en el país, he visto hacerse musulmanes a una veintena de segadores indos, por lo menos, y eso simplemente porque a tal religión pertenecían los demás palafreneros y segadores de mi casa, y porque hasta entonces mis indos no podían comer, beber, ni fumar con los demás criados. Millares de indos se hacen musulmanes cada año por la misma razón en todas las partes de la India; y, si nosotros no obtenemos el mismo número de conversiones al cristianismo, es únicamente porque no les ofrecemos las mismas ventajas. Procurad fundar una docena de establecimientos semejantes a los de mister Tomas Ashton de Hyde, descritos por un médico de Manchester y mencionados en la admirable obra de Mr. Baine sobre las manufacturas de algodón de la Gran Bretaña (pág. 447); os darán más resultado para la conversión de los indos que el que han dado hasta aquí, o darán nunca sin ayudas de esta índole, todos los establecimientos religiosos."

La casta que ha sido hasta ahora un obstáculo para la conversión de los indos, puede ser en adelante uno de los instrumentos más poderosos de conversión, y obrar, en tal concepto, no sólo sobre individuos, sino sobre clases enteras de la sociedad. La casta no puede ser abolida en la India, e intentarlo sería aventurar una de las operaciones más arriesgadas que se han ensayado nunca sobre un cuerpo político vivo. Como institución religiosa, perecerá la casta; como institución social, vivirá y se mejorará. Que los sûdras, o, como se los llama en Tamil, los Petta Pittei, los hijos de la casa, se hagan trabajadores libres, los vaisyas ricos comerciantes, los chatriyas poderosos barones, y que los brahmanes aspiren a la posición de una aristocracia de la inteligencia, la única aristocracia verdadera en todos los países verdaderamente civiliza-

dos; entonces las cuatro castas del Veda no tendrán nada de anacrónico en el siglo XIX, ni nada que desdiga en un país cristiano. Pero todo esto debe ser obra del tiempo. "Los dientes, como dice un escritor indígena, se caen de suyo en la vejez; pero en la juventud no se arrancan sin dolor."

X

La emigración de las fábulas[1]

"No contéis vuestros pollos hasta que rompan el cascarón" es un proverbio muy conocido en Inglaterra, y la mayoría de nuestros compatriotas, si se les preguntase su origen, lo buscarían, probablemente, en la deliciosa fábula de La Fontaine: *La lechera y el cántaro de leche*[2]. Todos conocemos esa fábula, y no nos cansamos de leerla[3].

¿La inventó La Fontaine, o se limitó a seguir el ejemplo de Sócrates que, como sabemos por el *Fedón,* hallándose preso, ocupábase en poner en verso, en los últimos días de su vida, algunas de las fábulas, o, como dice él, de los *mitos* de Esopo[4]? La Fontaine publicó los seis primeros libros de sus fábulas en 1668, y es bien sabido que la mayoría de esas primeras fábulas las tomó de Esopo, Fedro, Horacio y otros fabulistas clásicos, si podemos usar esa voz fabulista que La Fontaine introdujo en francés por vez primera.

En 1678 se publicó una segunda edición de esos seis libros, enriquecida con cinco libros de fábulas nuevas, y en 1694 apareció otra edición; comprendía un libro adicional, que completaba así la colección de esos poemas encantadores.

(1) Conferencia dada en la Institución Real, el 3 de Junio de 1870, y publicada en el número de Julio del mismo año, de la *Contemporary Review.*
(2) La Fontaine, *Fables,* lib. VII, fábula X.
(3) Popularizada entre nosotros por Samaniego, creemos inútil reproducirla.– (*N. del T.*)
(4) Fedón, 61, 5.

La fábula de Perrette[1] se encuentra en el libro VII, y se publicó, en consecuencia, por primera vez en la edición de 1678. En el prólogo de esta edición se expresaba así La Fontaine: "No creo que sea necesario decir... de dónde he tomado estos últimos asuntos. Sólo diré, por reconocimiento, que debo la mayor parte a Pilpay, sabio indio. Su libro ha sido traducido en todas las lenguas. Las gentes del país le creen muy antiguo y original con respecto a Esopo, si no se trata de Esopo mismo bajo el nombre del sabio Lokman." Puesto que el mismo La Fontaine nos dice que tomo los asuntos de la mayoría de sus fábulas de Pilpay, el sabio indio, tenemos evidentemente el derecho de dirigir nuestras miradas hacia la India, y ver si, en la antigua literatura de ese país, encontramos algunas huellas de Perrette y su cántaro de leche.

La literatura sánscrita es muy rica en fábulas y en cuentos; ninguna otra puede luchar con ella en este punto. Y aun es muy probable que las fábulas, sobre todo aquellas en que figuran animales, tengan su origen principal en la India. En la literatura sagrada de los budhistas las fábulas ocupan un puesto importantísimo. Como los predicadores budhistas se dirigían principalmente al pueblo, a los ignorantes, a los abandonados, a los perseguidos, les hablaban como nosotros hablamos aún a los niños, por proverbios, por fábulas, por parábolas. Un gran número de esas fábulas y de esas parábolas deben haber existido también antes del nacimiento de la religión budhista. Otras, sin ninguna duda, fueron improvisadas por inspiración del instante, del mismo modo que Sócrates inventaba un mito o una fábula, siempre que esa forma de argumento le parecía más a propósito para hacer impresión en sus oyentes y convencerlos. Pero el budhismo vino a favorecer el desarrollo de esa rama entera de la mitología moral, y en el canon sagrado, tal y como fue constituido en el siglo III antes de Jesucristo, se admitió más de una fábula que aún conserva allí en nuestros días el puesto que antiguamente se le asignó. Después de la caída del budhismo en la India, y aun durante su decadencia, los brahamnes reclamaron la herencia de sus enemigos, y se sirvieron de sus fábulas populares como medio

(1) El nombre que da La Fontaine a la lechera.— *(N. del T.)*

de educación. La colección más conocida de esas fábulas en sánscrito es el P a ñ k a t a n d r a, literalmente el *Pentateuco* o el *Pentamerón*. Combinando sus relatos con los que suministraban otras fuentes, se obtuvo una colección nueva bien conocida de todos los indianistas con el nombre de H i t o p a d e s a o el *aviso saludable*. Esos dos libros se han publicado en Inglaterra y en Alemania, y existen traducciones en inglés, en alemán y en francés.[1]

La primera cuestión a que tenemos que responder se refiere a la fecha de esas colecciones, y, en la historia de la literatura sánscrita, las fechas con siempre puntos difíciles de fijar. Afortunadamente, como vamos a ver, en este caso podemos determinar, por lo menos, la fecha del Pañkatandra, mediante una traducción en antiguo persa que se hizo hacia 550 después de Jesucristo. Todo lo que podemos probar, sin embargo, es que debía existir hacia ese tiempo una colección que se parecía mucho al Pañkatantra, pero no podemos decir que el libro, bajo la forma misma en que hoy le tenemos, se remonte hasta esa lejana época. Si ahora buscamos la fábula de La Fontaine en los cuentos sánscritos del Pañkatantra, no encontramos, es cierto, la lechera contando sus pollos antes de sacarlos, pero encontramos la historia siguiente:

"Había una vez un brahmán que tenía por nombre Svabhâvakripana, lo cual quiere decir un avaro de nacimiento. Había acopiado, mendigando, una gran cantidad de arroz (esto nos hace pensar en los mendicantes budhistas); después de tomar lo que necesitaba para su comida, con lo que quedaba llenó una olla. Colgó esa olla en la pared, colocó su cama debajo, y, con los ojos fijos en la vasija durante toda la noche, pensaba: ¡Ah!, esa olla está llena de arroz hasta los bordes. ¡Si ahora hubiese un hambre, sacaría de ahí, a buen seguro, un centenar de rupias! Con eso compraré un par de cabras. Tendrán cabritos al cabo de seis meses, y juntaré así

(1) Pantschatautrum sive Quinquepartitum, edidit I. G. L. Kosegarten Bonnae, 1848 — Pantschatandra, fünf Bücher indischer Fabeln, aus dem sanskrit übersetzt. Von Th. Benfey. Leipzig, 1859.— Hitopadesa, with interlinear translation, grammatical analysis, and English translation, in Max Müller's Handbooks for the study of Sanscrit. London, 1854.— Hipotadesa, eine alte indische Fabelsammlung aus dem Sanscrit zum ersten mal in das Deutsche übersetzt. Von Max Müller. Leipzig, 1844.

un rebaño de cabras. Entonces, con las cabras, compraré vacas. En seguida que paran, venderé los becerros; luego, con las vacas, compraré búfalos; con los búfalos, yeguas. Cuando paran las yeguas, tendré una porción de caballos, y, cuando los venda, una porción de oro. Con ese oro compraré una casa de cuatro cuerpos, y entonces un brahmán vendrá a darme en matrimonio su hija, una beldad con una gran dote. Dará a luz un hijo, y le llamaré Somasarman. Cuando haya crecido bastante para que yo le haga saltar sobre mis rodillas, me sentaré con un libro detrás de la cuadra, y, estando yo leyendo, el niño me verá, se tirará del regazo de su madre, y correrá hacia mí para que le haga saltar sobre mis rodillas; se acercará demasiado a las patas de los caballos, y yo, lleno de ira, llamaré a mi mujer: 'Coged ese niño, cogedle'. Pero ella, embebida en algún quehacer doméstico, no me oye. Entonces yo me levanto, y le doy un puntapié así . Engolfado en sus pensamientos, da un puntapié, y rompe la olla. Todo el arroz cae sobre él, y le enharina. Por eso digo yo: 'El que hace proyectos insensatos para el porvenir se embadurnará de blanco, como el padre de Somarsarman'."[1]

Voy a leer a ustedes el mismo cuento, ligeramente modificado, según se halla en el Hitopadesa.[2] El Hitopadesa se da como sacado del Pañkatantra y de algunos otros libros; pero en este caso parece haberse seguido alguna otra autoridad. Verán ustedes, de todos modos, qué libertades se tomaban con la historia del hombre que construyó castillos en el aire.

"En la ciudad de Devikotta vivía un brahmán de nombre Devasarman. En la fiesta del gran equinoccio recibió un plato lleno de arroz. Le cogió, se fue a una cacharrería, y, abrumado por el calor, se echó en un rincón a dormir la siesta. Para defender su arroz, tenía un palo en la mano, y empezó a pensar así: 'Ahora, si vendo este plato de arroz, me darán seis cauris (kapardaka). Compraré aquí entonces vasijas y platos, y, después de aumentar mi capital nuevamente, compraré y venderé nueces de areca y vestidos, hasta que me haga sumamente rico. Entonces me casaré con cuatro mujeres, y haré

(1) **Pankatantra, V. 10.**
(2) **Hitopadesa, ed. Max Müller, p. 120. Traduc. alemana. p. 159.**

mi favorita a la más joven y guapa de las cuatro. Las otras se pondrán muy irritadas, y empezarán a disputar; pero yo montaré en cólera, cogeré un palo, y las zurraré de lo lindo'. Hablando así, tiró el palo, el plato de arroz se hizo añicos, y se rompieron varios cacharros de la tienda. Acudió el dueño al oír el estrépito, y, cuando vio rotos sus cacharros, puso verde al brahmán y le echó con cajas destempladas. Por eso digo yo: 'El que hace cuentas para el porvenir, y se huelga por anticipado, verá trocarse su alegría en tristeza, como el brahmán que rompió los cacharros'."

A pesar de la transformación del brahmán en la lechera, nadie pondrá en duda, supongo, que en los cuentos del Pañkatantra, y del Hitopadesa, tenemos los primeros gérmenes de la fábula de La Fontaine. Pero ¿cómo hizo esa fábula el viaje de la India a Francia? ¿Cómo se despojó del ropaje sánscrito para vestir el traje ligero del francés moderno? ¿Cómo resucitó el estúpido brahmán bajo la forma de la vivaracha lechera con su sencillo zagalejo y sus zapatos bajos? Hay algo aquí que nos sorprende, un caso extraño de longevidad: mientras que las lenguas han cambiado, mientras que las obras de arte han perecido, mientras que se han elevado y desplomado imperios, ese sencillo cuento infantil ha sobrevivido, y ha conservado su puesto de honor y su imperio inconmovible en todas las escuelas de Oriente, en todos los hogares de Occidente. Y, no obstante, es un caso de longevidad tan bien demostrado, que difícilmente se atrevían a ponerlo en duda ni aun los más excépticos. Tenemos visados los pasaportes de esos cuentos en todos los sitios por donde han pasado, y, hasta donde yo puedo juzgar, perfectamente en regla. La historia de la emigración de esas fábulas indias de Oriente a Occidente, es verdaderamente maravillosa, más maravillosa y más instructiva que muchas de esas mismas fábulas. ¿No es sorprendente que, para dar a nuestros hijos las primeras y más importantes lecciones de sabiduría terrena, y aun de una sabiduría que a veces tiene un carácter más elevado, vayamos a buscarlas en libros de budhistas y de brahmanes, de herejes, de idólatras? ¿No es ese un fenómeno instructivo y curioso? He aquí palabras pronunciadas hace mil o dos mil años en alguna apartada aldea de la India; hoy

aún, como una semilla preciosa esparcida a manos llenas por el mundo, dan frutos que van multiplicándose por centenas y millares en ese suelo que, a los ojos de dios y de los hombres, es el más precioso de todos: en el alma de un niño. Ningún legislador, ni ningún filósofo, ha tenido una influencia tan grande, tan profunda y tan durable, como el autor de esas fábulas hechas para los niños. Pero ¿quién era? No lo sabemos. Su nombre, como el de más de un bienhechor de la humanidad, está olvidado. Sabemos sólo que era un indio, un negro, como le llamarían algunas personas, y que vivía hace dos mil años, por lo menos. Sin duda, cuando oímos hablar por primera vez del origen indio de esas fábulas y de su paso de la India a Europa, nos preguntamos con sorpresa si realmente es así; pero la verdad es que la historia de esa emigración indo-europea no es una hipótesis, sino un hecho histórico que jamás se ha perdido enteramente de vista ni en Oriente ni en Occidente. Cada traductor, en el momento de ofrecer al público su tesoro, parece haberse creído obligado a desvelar de qué manera se había hecho dueño de él; Huet, el sabio obispo de Avranches, no tuvo más que examinar los prólogos de las principales traducciones de las fábulas indias para seguirlas en sus peregrinaciones de etapa en etapa. Es lo que hizo en su famoso *Traité de l'origine des romans*, publicado en París en 1670, dos años después de haber aparecido la primera colección de las fábulas de La Fontaine. Desde ese tiempo las pruebas han seguido multiplicándose, y el asunto entero ha sido tratado con más amplitud y más a fondo por Silvestre de Sacy,[1] por Loiseleur-Deslonchamps,[2] y por el profesor Benfey.[3] Pero, aunque nosotros tengamos un conocimiento más preciso de las diversas estaciones que hicieron las fábulas orientales antes de llegar al término de su viaje hacia Occidente, el obispo Huet sabía, lo mismo que nosotros, que vinieron de India a través de Persia, por el camino de Bagdad y de Constantinopla.

(1) *Calilah et Dimma, ou fables de Bidpai en arabe,* précédées d'un mémoire sur l'origine de ce livre, par Silvestre de Sacy. París, 1846.

(2) *Essai sur les fables indiennes et sur leur introduction en Europe.* París 1838.

(3) *Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Mährchen und Erzählungen, mit Einleitung,* von Th. Benfey. Lepzig, 1859.

Para ponernos en un punto desde donde nuestras miradas puedan dominar los diferentes países que han atravesado esas fábulas, coloquémonos en Bagdad a mediados del siglo VIII, y desde ese punto central sigamos los movimientos de nuestra caravana literaria a medida que se dirija desde el extremo Oriente hacia los confines de Occidente. A mediados del siglo VIII, bajo el reinado del gran califa Almanzor, Abdalah ibn Almokaffa compuso su famosa colección de fábulas, *Calila y Dimna*, que poseemos aún hoy. Silvestre de Sacy ha publicado el texto árabe de esas fábulas, y existe una traducción inglesa por Mr. Knatchbull, antiguo profesor de árabe en Oxford. Abdalah ibn Almokaffa era persa de nacimiento; pero, después de la caída de los Omniades se convirtió al mahometismo; y subió a las más altas dignidades en la corte de los califas. Conocedor de importantes secretos de Estado, se hizo peligroso a los ojos del califa Almanzor, y fue asesinado cobardemente.[1] Abdalah ibn Almokaffa nos dice en su prólogo que tradujo esas fábulas del pehlvi, la antigua lengua de Persia, y que habían sido traducidas al pehlvi (unos doscientos años antes de él) por Barzûyeh, médico de Cosroes Nushïrvan, el rey de Persia contemporáneo del emperador Justiniano. El rey de Persia había oído decir que existía en la India un libro lleno de sabiduría, y mandó a su visir Buzurjmihr buscar un hombre igualmente versado en las lenguas de Persia y de India. Barzûyeh fue el hombre elegido. Viajó por la India, se hizo dueño del libro, lo tradujo al persa, y lo llevó a la corte de Cosroes. Rehusando toda otra recompensa, estipuló solamente que acompañase al libro una reseña de su vida y de sus opiniones. Esa reseña, escrita probablemente por él mismo, es sumamente curiosa. Es una *religio medici* del siglo VI. Vemos en ella un alma a quien no satisfacen ya las tradiciones y los formularios, un alma que aspira con esfuerzo a la verdad, no encuentra el reposo más que donde han podido encontrarlo, antes o después de ella, muchos de los que han buscado la verdad más ardientemente, en una vida consagrada al alivio de los sufrimientos humanos.

Existe otro relato del viaje de ese médico persa a la India.

(1) Véase Weil, *Geschichte der Chalifen*, vol. II, p. 48.

Tiene en su abono la autoridad de Firdusi en el gran poema épico el *Shah Nameh*, y algunos sabios le estiman más auténtico que el primero que acabamos de citar.[1] Según esta segunda versión, el médico persa leyó en un libro que había en la India árboles y hierbas que suministraban un remedio tan poderoso que, por su virtud, podían volver a la vida los muertos. Por orden del rey marchó a la India en busca de esos árboles y de esas hierbas; pero, después de haber pasado un año en investigaciones infructuosas, consultó sobre el particular a algunos sabios del país. Estos le dijeron que lo que había leído acerca de un remedio capaz de devolver la vida a los hombres debía tomarse en un sentido más elevado y espiritual; lo que así se designaba eran antiguos libros de moral y de sabiduría conservados en la India que restituían la vida y la salud del alma a aquellos cuyo corazón había muerto en la locura y el pecado.[2] Entonces el médico tradujo esos libros, y uno de ellos fue la colección de fábulas *Calila y Dimnah*.

Es posible que esas dos historias sean de invención posterior; pero el hecho cierto es que Abdalah ibn Almokaffa, autor de nuestra más antigua colección árabe de fábulas, las tradujo del pehlvi, la lengua de Persia en tiempo de Cosroes Nushirvan, y que el texto pehlvi que tradujo se consideraba como una traducción de un libro traído de la India a mediados del siglo VI.

En esa traducción árabe el cuento del brahmán y de la olla de arroz se refiere de la siguiente manera:

"Un religioso tenía la costumbre de recibir diariamente en casa de un mercader cierta cantidad de manteca (es decir, de aceite) y de miel. Cuando había comido lo que necesitaba, echaba lo demás en un cántaro que colgaba de un clavo en un rincón del cuarto, esperando que, con el tiempo, el cántaro acabaría por llenarse. Sucedió, pues, que un día que estaba echado en la cama, con un palo en la mano, y el cántaro colgado encima de su cabeza, se puso a pensar en el subido precio de la manteca y de la miel, diciendo para sí: 'Yo venderé lo que hay en el cántaro, y con el dinero que saque compraré diez cabras; me darán un cabrito cada cinco meses, y, agregando lo que produzcan los cabritos a su vez, no pasará mucho tiempo sin tener un gran rebaño'. Siguió echando cuentas, y vio que, a ese paso, en el término de dos años, reuniría más de cuatrocientas cabras. 'Al fin de ese tiempo —dijo— compraré cien cabezas de ganado vacuno, en la proporción de un toro o una vaca por cuatro cabras. Me haré entonces con tierras, y contrataré obreros para trabajarlas con los animales. De ese modo, antes de cinco años, habré hecho una gran fortuna con la venta de la leche que darán las vacas y con el producto de mis tierras. Entonces mandaré construir una casa magnífica, y tomaré un gran número de servidores de ambos sexos. Cuando esté concluida mi instalación, me casaré con la mujer más hermosa que encuentre. A su debido tiempo, haciéndose madre, me dará un heredero de mis bienes. El niño, cuando crezca, tendrá los mejores maestros que yo pueda procurarle, y si adelanta en sus estudios, lo que puede esperar razonablemente, consideraré pagados con creces los afanes y el dinero que me haya costado; pero si, al revés, defrauda mis esperanzas, el palo que tengo aquí será el instrumento de que me sirva para hacerle sentir el descontento de un padre justamente irritado.' En esto levantó bruscamente hacia el cántaro el palo que tenía en la mano; lo rompió, y todo el contenido se derramó sobre su cabeza y su cara."[1]

Se habrá notado la coincidencia que existe entre las versiones árabe y sánscrita, pero, a la vez, una divergencia, sobre todo en el desenlace de la historia. Tanto el brahmán como el santo hombre, fabrican castillos en el aire; pero, mientras el uno da un puntapié a su mujer, el otro sólo castiga a su hijo. ¿Cómo se produjo este cambio? No no lo podemos decir. Cabría suponer que, en la época en que se tradujo el libro del sánscrito al pehlvi, o del pehlvi al árabe, el cuento sánscrito era absolutamente el mismo que el cuento árabe, y que no se modificó sino después. Pero hay otra explicación igualmente

(1) Benfey. p. 60.
(2) Cf. *Barlaam y Joasaph,* ed. Boissonnade, p. 37.

(1) *Kalila and Dimma,* translated from the Arabic by the Rev. Wyndham Knatchbull, A. M. Oxford, 1819.

admisible: que el traductor pehlvi o árabe quiso evitar lo que hay de irritante en la conducta del marido que da un puntapié a su mujer, y sustituyó la mujer por el hijo a quien el padre de familia tenía más derecho de castigar.

Hemos seguido así las huellas de nuestro cuento desde el sánscrito al pehlvi, y desde el pehlvi al árabe; le hemos visto pasar del retiro de los sabios indios a la corte de los reyes de Persia, y de ahí al palacio de los poderosos califas de Bagdad. No olvidemos que el califa Almanzor, por cuya orden se hizo la traducción árabe, era contemporáneo de Abderrahmán, que reinaba en España, y que los dos sólo anteceden en pocos años a Harún al Raschid y a Carlomagno. En esa época, pues, estaba bien expedito el camino para estas fábulas orientales. Después de haber llegado a Bagdad, nada les impedía penetrar en los focos científicos de Occidente, y difundirse por todas las partes del nuevo imperio de Carlomagno. Es lo que han podido hacer, hasta donde podemos juzgar nosotros; pero transcurren cerca de trescientos años antes de que encontremos esas fábulas en la literatura de Europa. El imperio carlovingio se había convertido en ruinas, España se había sobrepuesto a los mahometanos, Guillermo el Conquistador había desembarcado en Inglaterra, y las cruzadas habían empezado a volver hacia el Oriente las miradas de Europa, cuando hacia el año 1080 oímos hablar de un judío llamado Simeón, hijo de Seth, que tradujo esas fábulas del árabe al griego. Dice en su prólogo que el libro es originario de la India, que fue llevado al rey de Persia Cosroes, y traducido entonces al árabe. Su propia traducción en griego se ha conservado y publicado, aunque muy imperfectamente, bajo el título de *Stephanites et Ichnelates*.[1] Allí se encuentra nuestra fábula contada de este modo (pág. 337):

"Cuéntase que un mendigo conservaba un poco de miel y de manteca en un cántaro cerca del cual dormía. Una noche pensaba así en sus adentros: 'Venderé esta miel y esta manteca por una corta cantidad. Con este dinero compraré

(1) *Specimen sapientiae Indorum veterum, id est Liber Ethico-politicus pervetustus, dictus Arabice Kalila ve Dimnah, Graece Stephanites et Ichnelates,* nunc primum Graece ex ms. cod. Holsteiniano prodit cum versione latina, opera S. G. Starkü. Berolini. 1797.

diez cabras, y éstas me darán otras tantas en cinco meses. En cinco años se habrán convertido en cuatrocientas. Me servirán para comprar cien vacas, con las cuales cultivaré la tierra. Gracias a lo que me valdrán los becerros y las cosechas, me haré rico en cinco años. Construiré una casa de cuatro cuerpos,[1] donde todos los adornos serán dorados. Compraré toda especie de servidores, y me casaré con una mujer. Me dará un hijo a quien llamaré Belleza. Le educaré lo mejor que pueda; pero, si veo que es perezoso, le daré con este palo una corrección, así'. Y, al decir estas palabras, cogió el palo que había cerca de él, dio sobre el cántaro, y lo rompió, de manera que la miel y la manteca le cayeron por la barba."

Esta traducción griega hubiese podido llegar, sin ninguna duda, a conocimiento de La Fontaine; pero, como el poeta francés no era un gran erudito, y menos aún un lector de manuscritos griegos, y como las fábulas de Simeón Seth no se publicaron hasta 1697, hay que ver por qué otros conductos vino de Oriente a Occidente la antigua fábula. Hay una traducción italiana del *Stephanites et Ichnelates* que se publicó en Ferrara en 1583. Su título es: *Del governo de' regni. Sotto morali essempi di animali ragionanti tra loro. Tratti prima di lingua Indiana in Agarena da Lelo Demno Seraceno. Et poi dall' Agarena nella Greca da Simeone Setti, philosopho Antiocheno. Et hora tradotti di Greco in Italiano.*[2] Esta traducción

(1) Esta expresión: ***una casa de cuatro cuerpos*** (palabra por palabra: ***de cuatro alas***) se encuentra también en el Pañkatantra. Como no se halla en el texto árabe publicado por Sacy, es claro que Simeón debe haber seguido otro texto árabe donde se conservara ese adjetivo, que pertenecía al texto sánscrito y, sin duda, también al texto pehlvi.

(2) Pertsch, *Orient und Occident,* vol. II. p. 261. Véase como se refiere aquí la historia: "Perche si conta che un certo pouer huomo hauea uicino a doue dormiua un mulino et del buturo, et una note tra se pensando disse, io uenderó questo mulino, et questo butturo tanto por il meno, che io compreró diece capre. Le quali mi figliaranno in cinque mesi altre tante, et in cinque anni multiplicheranno fino a quattro cento; le quali baratteró in cento buoi, et con essi seminaró una capagna, et insieme da figliuoli loro, et dal frutto della terra in altri cinque anni, saró oltre modo ricco, et faró un palagio *quadro*, adorato, et compreró schiavi una infinitá, et prenderó moglie, la cuale mi fará un figliuolo, et lo nomineró Pancalo, et lo faró ammaestrare como bisogna. Et se vedró ché non si curi, con questa bacchetta cosi il percoterò. Con che prendendo la bacchetta che gli erá uicina, et battendo di essa il vaso doue era il buturo, é lo ruppe, et fuse il

fue probablemente de Giulo Nuti. Por otra parte, el sabio jesuita Petrus Possinus hizo una traducción latina, o, más bien, un arreglo libre de la traducción griega, que se publicó en Roma en 1666.[2] Esta puede haber sido, y, según algunas autoridades científicas, ha sido realmente una de las fuentes en que La Fontaine bebió sus inspiraciones. Pero, aunque La Fontaine haya podido consultar este libro para otras fábulas, no creo que haya sacado de él la fábula de *Perrette et le pot au lait*.

El hecho es que esas fábulas encontraron otros caminos por donde, a partir del siglo XIII, entraron en el patrimonio literario de Europa, y llegaron a ser verdaderos cuentos del hogar, por lo menos en la clase elevada y entre las personas

butturo. Dopo gli partori la moglie un figliuolo, et la moglie un di gli disse, habbi un poco cura di questo fanciullo o marito, fino che io uo et torno da un servigio. La quale essendo andata fu anco il marito chiamato dal signore della terra, et tra tanto auuenne che una serpe sali sopra il fanciullo. Et una donzella uicina corsa lá, uccise. Tornato il marito uide insaguito l'uscio et pensando che costei l'hauesse ucciso, auanti che il uedesse, le diede sul capo, di un bastone, e l'uccise. Entrato poi, et sano trovando il figliuolo, et la serpe morta, si fu grandemente pentito, et piase amaramente. Cosi adunque i frettolosi in molte cosi errano." (P. 516.)

(2) Georgii Pachymeris Michael Palaeologus, sive Historia rerum a M.P. gestarum, ed. Petr. Pessinus, Romae, 1666.

Appendix ad observationes Pachymerianas, Specimen Sapientiae Indorum veterum liber olim ex lingua Indica in Persicam a Perzoe Medico: ex Persica in Arabicam ab Anonimo: ex Arabica in Graecam a Simeone Seth, a Petro Possino Societ. lesu, novissime e Graeca in Latinam translatus.

"Huic talia serio nuganti haud paulo cordatior mulier. Mihi videris, sponse, inquit, nostri cujusdam famuli egentissimi hominis, similis ista inani provisione nimis remotarum et incerto eventu pendentium rerum. Is diurnis mercedibus mellis ac butyri non magna copia collecta duobus ista vasis e terra coctili condiderat. Mox secum ita ratiocinans nocte quadam dicebat: Mel ego istud ac butyrum quindecim minimun vendam denariis. Ex his decem capras emam. Hae mihi quinto mense quotidem alias parient. Quinque annis gregem caprarum facile quadringentarum confecero. Has commutare tunc placet cum bobus centum, quibus exarabo vim terrae magnam et numerum tritici maximum congeram. Ex fructibus hisce quinquennio multiplicatis, pecuniae scilicent tantus existet modus, ut facile in locupletissimis numerer; accedit dos uxoris quam istis opibus ditissimam nansciscar. Nascetur mihi filius quem jam nunc decerno nominare Pancalum. Hunc educabo liberalissime, ut nobilium nulli concedat. Qui si, ubi adoleverit, ut juventus solet, contumacem se mihi praebeat, haud feret impune. Baculo enim hoc illum hoc modo feriam. Arreptum inter haec dicendum lecto vicinum baculum per tenebras jactavit, casuque incurrens in dolia mellis et butyri juxta posita, confregit utrumque, ita ut in ejus etiam os barbamque stillae liquoris prosilirent; caetera effusa et mixta pulveri prorsus corrumperentur; ac fundamentum spei tantae, inopem et multum gementem momento destitueret." (P. 602).

instruidas. Indicaremos la dirección de algunos de esos caminos. En primer lugar, un judío ilustrado, cuyo nombre parece haber sido Joel, tradujo nuestras fábulas del árabe al hebreo (1250). Su obra se ha conservado en un manuscrito de París; pero no se ha publicado aún, a excepción del libro X, que fue comunicado por el Dr. Neubauer a un periódico alemán, *Oriente y Occidente* (volumen I, p. 658). Esa traducción hebraica fue puesta en latín por otro judío, Juan de Cápua. Su versión, concluida entre 1263 y 1278, no tardó en ser un libro popular para el público ilustrado, bajo el título de *Directorium humanae vitae*, en el curso del siglo XIII.[1] Fue puesta en alemán por orden de Eberhard, gran duque de Wurtemberg, y entre los libros, hoy tan raros, que se imprimieron entre 1400 y fines de siglo XV, encuéntrase a la vez, en numerosas ediciones que se sucedieron rápidamente, el texto latino y la traducción alemana.[1] Una traducción española, hecha en vista de los dos textos, latino y alemán, apare-

(1) *Directorieum humanae vitae alias Parabolae Antiguorum sapientum*, fol. s, l, e, a, k, 4: "Dicitque olim quidam fuit heremita apud quendam regem. Cui rex providerat quolibet die pro sua vita. Scilicet provisionem de sua coquina et vasculum de melle. Ille vero comedebat decocta, et reservabat mel in quodam vase suspenso super suum caput donec esset plenum. Erat autem mel percarum in illis diebus. Quadam vero diet dum jaceret in suo lecto elevato capite, respexit vas mellis quod super caput ei pendebat. Et recordatus quoniam mel de die in diem vendebatur pluris solito seu carius, et dixit in corde suo: Quum fuerit hoc vas plenum, vendam ipsum uno alento auri: de quo mihi emam decem oves, et successu temporis have oves facient filios et filias, et erunt viginti. Postea vero ipsis multiplicatis cum filiis et filiabus in quatuor annis erunt quatuor centum. Tunc de quibuslibet quatuor ovibus emam vaccam et bovem et, terram. Et vaccae multiplicabuntur in filiis, quorum masculos accipiam mihi in cultura. terrae, praeter id quod percipiam de eis de lacte et lana, donec non consummatis aliis quinque annis multiplicabuntur in tantum quod habebo mihi magnas substantias et divitias, et ero a cunctis reputatus dives et honestus. Et edificabo mihi tunc grandia et excellentia edificia pro omnibus meis vicinis et consanguinibus, itaque ommnes de meis divitiis loquntur, nonne erit mihi illud jocundum, cum omnes homines mihi reverentiam in omnibus locis exhibeant. Accipiam postea uxorem de nobilibus terre. Cumque eam cognovero, concipiet et pariet mihi filium nobilem et delectabilem cum bona fortuna et dei beneplacito qui crescat in scientia et virtute, et relinquam mihi per ipsum bonam memoriam post mei obitum, et castigabo ipsum dietim: si meae recalcitraverit doctrinae; ac mihi in omnibus erit obediens, et si non percutiam eum isto baclo et erecto baculo ad percutiendum percussit vas mellis et fregit ipsum et defluxit mel super caput ejus."

(1) Benfey, *Orient und Occident*, vol. I, p. 138.

ció en Burgos en 1493,[2] y de esas diversas fuentes salieron en el siglo XVI las versiones italianas de Firenzuola (1548)[3] y de Doni (1552).[4] Como esas traducciones italianas pasaron al francés[5] y al inglés, sin ninguna duda hubiesen podido suministrar a La Fontaine los asuntos de sus fábulas. Pero, hasta donde podemos juzgar nosotros, las fábulas indias llegaron, realmente, por un tercer camino a conocimiento del poeta francés. Un poeta persa llamado Nars Alah tradujo al persa, hacia 1150, la obra de Almokaffa. Esta traducción persa recibió adiciones, en el siglo XV, de otro poeta persa, Hussein Ben Ali, llamado El Vaez, quien la publicó bajo el título de *Anvari Suhaili.*[6] Este nombre será familiar a muchos miembros del servicio civil indio como el de uno de los antiguos libros de clase de Haileybury, que tenían que explicar todos los que aspiraban a los premios de persa. David Sahid de Ispahán tradujo en francés esta obra, o, por lo menos, sus primeros libros. Los publicó en París en 1644, bajo el título de *Libro de las luces o la guía de los reyes, compuesto por el sabio Pilpay, el indio.* Esta traducción, como sabemos, cayó en manos de La Fontaine, quien sacó de ella, seguramente, cierto número de sus más encantadoras fábulas.

Pero Perrette, con su cántaro de leche no ha llegado aún al fin de su viaje, porque en el *Libro de las luces*, tal como se publicó en París, no encontramos la lechera, ni su prototipo, el brahmán que da un puntapié a su mujer, o el religioso que vapulea a su hijo. Esa historia se encuentra en los últimos capítulos que emitió la traducción francesa, y La Fontaine,

(2) Benfey, *Orient und Occident*, vol. I, p. 501. El título es : *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*, vol. I, 167-168.

(3) *Discorsi degli animali*, di Messer Agnola Firenzuola, in Prose de M. A. F. (Firenza, 1548).

(4) *La Moral filosofía del Doni, tratta da gli antichi scrittori*, Vinegia, 1552.– *Trattatti diversi di Sendebar Indiano, filosofo morale*, Vinegia, 1552.

(5) *Le plaisant et facétieux discours des animaux, nouvellement traduict de tuscan en françois*, Lyon, 1556 par Gabriel Cottier.– *Deux livres de filosofie fabuleuse*, le premier pris del discours de M. Ange Firenzuola, le second extrait des Traictez de Sandebar indien, par Pierre de la Risay, Lyon, 1579. El segundo libro es una traducción de la segunda parte de la *Filosofia morale*, de Doni.

(6) *The Anvar-i Suhaiti, or the lights of Canopus, being the Persian version of the fables of Pilipay, or the book, Kalilah and Damnah, rendered into Persian by Husain Vá'iz U'l-Kashifi*, litteraly translated by E. B. Eastwick, Hertford, 1854.

por tanto, debió hallar su modelo en otra parte. Recordemos que en todas nuestras peregrinaciones no hemos encontrado todavía la lechera, sino sólo el brahmán o el religioso. Lo que nos falta saber es quién fue el primer autor de esa metamorfosis.

La Fontaine era hombre, sin duda, para coger la joya contenida en las fábulas orientales, desprenderla de su pesado engaste extranjero, y colocar después la figura principal en el marco elegante en que la mayoría de nosotros la hemos visto por primera vez. Pero, en este caso, la varita mágica del encantador no pertenece a La Fontaine, sino a algun talento desconocido cuyo nombre será difícil determinar con certeza.

Hasta aquí sólo hemos seguido tres corrientes, que parten de la traducción árabe de Abdalah ibn Almokaffa, una en el siglo XI, otra en el XII, y la tercera en el XIII, y que llegan a Europa, alcanzando algunas las gradas mismas del trono de Luis XIV; pero ninguna traía, sin embargo, el pliego que contenía el cuento de Perrette o del brahmán hasta el umbral de la morada de La Fontaine. Tenemos, pues, que reanudar esta investigación.

Después de la conquista de España por los mahometanos, la literatura árabe había encontrado una nueva patria en la Europa occidental, y, entre las muchas obras traducidas del árabe al latín o al español, encontramos a mediados del siglo XIII una traducción española de nuestras fábulas llamada *Calila e Dymna.*[1] Fue puesta en latín por Raimond de Béziers en 1313.

(1) Esta traducción ha sido publicada recientemente por D. Pascual de Gayangos, en la *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, 1860, vol. II, p. 57.
He aquí como refiere el cuento:
"Del religioso que vertió la miel et la manteca sobre su cabeza.
"Dijo la mujer: "Dicen que un religioso había cada día limosna de casa de un mercader rico, pan é manteca é miel é otras cosas, et comía el pan é lo ál condesaba, et ponía la miel é la manteca, en una jarra, fasta que la finchó, et tenía la jarra colgada á la cabecera de su cama. Et vino tiempo que encareció la miel é la manteca, et el religioso fabló un día consigo mismo, estando asentado en su cama, et dijo así: Venderé cuanto está en esta jarra por tantos maravedís, é compraré con ellos diez cabras, et empreñarse-han, parirán á cabo de cinco meses: et fizo cuenta de esta guisa, et falló que en cinco años montarían bien cuatrocientas cabras. Desí dijo: Venderlas he todas, et con el precio dellas compraré cien vacas, por cada cuatro cabezas una vaca, é haberé simiente é sembraré con los bueyes, et aprove-

En último lugar encontramos en el mismo siglo otra traducción, en versos latinos, hecha directamente del árabe por Baldo. No tardó en ser conocida bajo el nombre de *Æsopus alter.*[1]

Por estas frecuentes traducciones y traducciones de traducciones, en los siglos XI, XII y XIII, vemos claramente que esas fábulas indias llegaron a ser sumamente populares y que de hecho fueron más leídas en Europa que la Biblia o cualquier otro libro. No sólo se leyeron en esas traducciones, sino que se introdujeron en los sermones, las homilías y las obras de moral. Fueron desenvueltas, aclimatadas, localizadas, moralizadas en tales términos, que es ya casi imposible reconocer su fisonomía oriental bajo sus rústicos disfraces.

charme-he de los becerros et de las fembras é de la leche é manteca, é de las mieses habré grant haber, et labraré muy nobles casas, é compraré siervos é siervas, et esto fecho casarme he con una mujer muy rica, é fermosa, é de grant logar, é empreñarla-he de fijo varón, é nacerá complido de sus miembros, et criarlo-he como á fijo de rey, é castigarlo-he con esta vara, si non quisiere ser bueno é obediente." E él deciendo esto, alzó la vara que tenía en la mano, et ferió en la olla que estaba colgada encima dél é quebrola, é cayole la miel é la manteca sobre su cabeza, etc."

(1) Véase poesías inéditas de la Edad Media, por M. Édelstand du Méril. París, 1854, XVI. De viro et vase olei (p. 239):

"Uxor ab antiguo fuit infecunda marito,
Mesticiam (l.moesticiam) cujus cupiens lenire vix (l.vir) hujus,
His blandimentis solatur tristi (tis) a mentis:
Cur sic tristaris? Dolor est tuus omnis inanis:
Pulchrae prolis eris satis amodo munere felix.
Pro nihilo ducens conjunx haec verbula prudens,
His verbis plane quod alt vir monstrat inansi
Rebus inops quidam... (bone vir, tibi dicam)
V a s o l e o p l e n u m , longum quod retro per aevum
Legerat orando, loca per diversa vagando,
Fune legans ar(c)to tecto(que) suspendit ab alto.
Sic praestolatur tempus quo pluris ematur(etur)
Qua locupletari se sperat el arte beari.
Talia dum captat, haec stultus inania jactat:
Ecce potens factus, fuero cum talia nactus:
Vinciar uxori quantum queo nobiliori:
Tunc subolem gignam, se meque per omnia dignam,
Cujus opus morum genus omne praeibit avorum.
Cui nisi tot vitae fuerint insignia rite,
Fustis hic absque mora feriet caput ejus et (h)ora.
Quod dum narraret, dextramque minando levaret,
Ut percussisset puerum quasi presto fuisset,
Vas in praedictum mabus ejus dirigit ictum
Servatumque sibi vas il(l)ico fregit olivi."

No citaré más que un ejemplo, Rabelais, en su *Gargantua*, expone extensamente cómo habría que ingeniarse para conquistar el mundo entero. Al fin de ese diálogo, verdadera sátira contra Carlos V, leemos lo que sigue:

"Estaba allí presente un caballero viejo, hombre de experiencia accidentada, y muy ducho en achaques de guerra, llamado Echephron, el cual, oyendo aquellas pláticas, dijo: 'Temo mucho que esa empresa sea como la farsa del jarro de leche, con el cual se hacía rico, en imaginación, un zapatero, que luego, roto el jarro, no tuvo que comer'."[1]

He ahí evidentemente nuestro cuento, aunque hasta aquí el brahmán no aparece transformado más que en zapatero, Pero, si un escritor del siglo XV transformó al brahmán en zapatero, con el mismo derecho hubiese podido reemplazarle La Fontaine por su lechera. Puesto que la historia circulaba en el siglo XVI, y era entonces del dominio público, podríamos contentarnos con haber traído hasta el alcance de La Fontaine el dato mismo de Perrette. Pero, afortunadamente, podemos dar un paso más, un paso de cerca de dos siglos. Ese paso de gigante que daremos hacia atrás nos transporta de nuevo al siglo XIII, y allí volvemos a encontrar a nuestro antiguo amigo el indio, pero esta vez transformado realmente en lechera.

El libro de que hablo está escrito en latín, y se titula: *Dialogus creaturarum optime moralizatus*; en inglés: *Dialogue of creatures moralized.* Era un libro que tenía por objeto enseñar los principios de la moral cristiana mediante ejemplos sacados de las fábulas antiguas. El libro alcanzó, evidentemente, gran boga, y se tradujo a varias lenguas modernas. Existe una antigua traducción en inglés, impresa primeramente por Rastell,[2] y luego reimpresa en 1816. Véase la fábula en que por primera vez, que yo sepa, aparece en escena la lechera en medio de una decoración que ofrece ya algunos de los toques con que La Fontaine dio la última mano al cuadro, cuatrocientos años después (*Diálogo* C, p. CCXXIII):

(1) *Gargantua*, I, 33.

(2) Hacia 1517. Se atribuye comúnmente esta obra a la imprenta de Rastell; pero quizá está más en lo cierto Mr. Haslewood en el prólogo de la reimpresión; cree que este libro salió de una imprenta del continente. Véase Quaritch, *Catálogo* de Junio de 1870.

"Porque, así como no es más que una locura descansar en una confianza excesiva, tampoco es más que locura esperar mucho de las vanidades, porque vanas son todas las cosas terrenales pertenecientes al hombre, como dice David, salmo XCIV. Sobre lo cual cuentan las fábulas que, una vez, cierta señora entregó a su criada alguna leche[1] para que la vendiera en una ciudad; y en el camino, habiéndose sentado a descansar la muchacha a orillas de una zanja, empezó a pensar que con el dinero de la leche compraría una gallina, la cual sacaría pollos, y, cuando éstos creciesen, los vendería, y compraría cerdos, que trocaría por carneros, y los carneros por bueyes; y así, cuando hubiese llegado a hacerse rica, se casaría con un alto personaje, y con esto se regocijaba. Y cuando se hallaba así muy satisfecha y embelesada en su secreto solaz, pensando en la alegría que tendría al verse conducida a la iglesia con su marido a caballo, dijo para sí: '¡Vamos, vamos!' Al decir esto, dio en el suelo con el pie, creyendo espolear al caballo; pero el pie resbaló, y ella cayó en la zanja, y allí quedó toda la leche, y, lejos de salirle sus cuentas, jamás tuvo lo que esperaba tener."[2]

Llegamos aquí al término de nuestras peregrinaciones. Hemos hecho un largo viaje a través de quince o veinte siglos, y, siguiendo a Perrette de país en país, y de un idioma a otro, temo haber fatigado a algunos de mis oyentes. No intentaré, pues, llenar el vacío que media entre la fábula del siglo XIII y la época en que La Fontaine vivió. Baste decir que, una vez ocupado por la lechera el puesto del brahmán, le defendió contra todo género de competidores. La encon-

1. *Un galón*, dice la versión inglesa. El texto latino no especifica cantidad.—(*N. del T.*)

2. Texto latino: "Unde cum quaedam domina dedisset ancillae suae lac ut venderet, et lac portaret ad urbem, juxta fassatum cogitare cepit quod de pretio lactis emerit gallinam quae faceret pullos, quos auctos in gallinas venderet, et porcellos emeret, eosque mutaret in oves et ipsas in boves. Sic que ditata contraheret cum sic gloriaretur et cogiteret cum quanta gloria duceretur ad illum virum super equum, dicendo gio gio, cepit pede percutere terram quasi pungeret equum calcaribus. Sed tunc lubricatus est pes ejus et cessidit in possatum effundendo lac. Sic enim non habuit quod se adepturam sperabat." ***Dialogus creaturarum optime moralizatus*** (atribuido a Nicolaus Pergaminus, que se supone vivió en el siglo XIII). Cita a Elynandus, in ***Gestis Romanorum***. Primera edición, per Gerardum leeu in oppido Goudensi inceptum, munere Dei finitus est, anno Domini 1480.

tramos bajo la forma de Doña Truhana en el famoso *Conde Lucanor*, obra del infante Don Juan Manuel, nieto de San Fernando, sobrino de Alfonso el Sabio, que murió en 1347 sin haber reinado, pero habiendo sido más poderoso que un rey. Fue célebre así por su pluma como por su espada, y quizá sabía el árabe, la lengua de sus enemigos.[1]

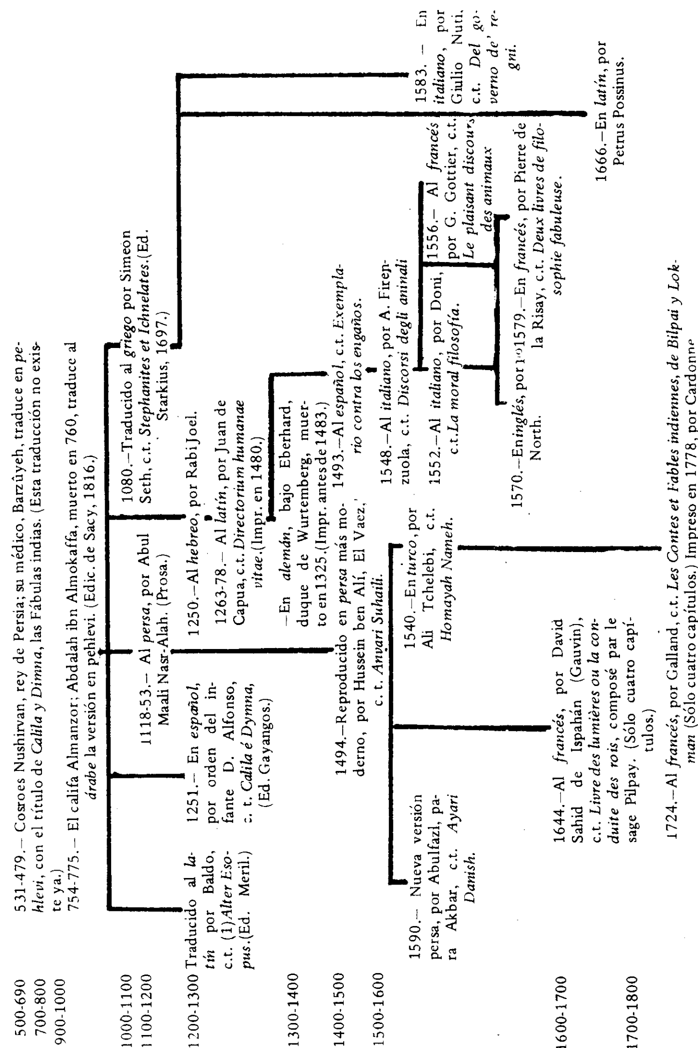
La encontramos también en los *Cuentos y novelas* de Buenaventure des Periers, publicados en el siglo XVI, libro con que La Fontaine estaba muy familiarizado.[2] Después de La Fontaine la encontramos en todas las lenguas de Europa.[3]

Ahora tenemos ante la vista el puente por donde pasaron nuestras fábulas para venir del Oriente al Occidente. Ese

(1) He aquí cómo se cuenta la historis en el *Conde Lucanor*: "Una mujer fué que había nombre Doña Truhana, la cual era asaz más pobre que rica, et un día iba al mercado, et llevaba una olla de miel en la cabaza, et yendo por el camino comenzó á cuidar que vendería aquella olla de miel, et que compraría partida de huevos, et que de aquellos huevos nascerían gallinas, et las vendería, et de aquellos dineros compraría ovejas, et así fué comprando de las ganancias que faría fasta que se falló más rica que ninguna de sus vecinas, et con aquella riqueza que ella cuidaba que había asmó cómo casaría á su fijos et fijas, et de cómo iría aguardada por la calle con yernos et con nueras, et cómo dirían por ella como fuera de buena ventura en llegar á tan grand riqueza siendo tan pobre como solía ser. Et pensando en esto comenzá á reír con placer que había de la su buena andanza, et en reyendo dió con la mano en la su cabeza et en su fuente, en entonce cayó la olla de la miel en tierra, et quebróse. Et cuando fué la olla de la miel quebrada comenzó á facer muy grant duelo, teniendo que había perdido todo lo que cuidaba que habería se la olla non se quebrara."

(2) Bonaventure del Periers, *Les Contes ou les Nouvelles*, Amsterdam, 1735: Nouvelle XIV (vol. I, p. 141) (1.ª edic., Lyon, 1558.) "Y no se los podría comparar mejor (á los alquimistas) que a una buena mujer que llevaba al mercado un cántaro de leche, haciendo así sus cuentas: que la vendería en dos liars; con esos dos liars compraría una docena de huevos, los cuales pondría a empollar, y tendría una docena de pollos; esos pollos crecerían, y los daría á castrar; los capones valdrían a cinco suedos la pieza, en junto más de un escudo, con lo cual compraría dos cochinos, macho y hembra, que se harían grandes, y darían una docena de cerdos, que vendería a veinte sueldos la pieza, después de haberlos mantenido algún tiempo; serían doce francos, con los cuales compraría una yegua, que le daría un hermoso potro, el cual crecería, y se haría tan gallardo: saltaría y haría *Hin*. Y, al decir *Hin*, la buena mujer, con el alborozo de sus cuentas, se puso a imitar las coces que daría su potro, y, al hacerlo, cayó el cántaro de leche, y toda se derramó. Y huevos, pollos, capones, cochinos, yegua y potro, hélo todo en el suelo."

(3) El cuadro siguiente resume todas nuestras investigaciones y da como el trazado de los caminos que han seguido las fábulas orientales para penetrar en Europa, y propagarse aquí en todos sentidos.



mismo puente que nos trajo a Perrette, nos ha traído centenares de fábulas; todas eran originarias de la India. Muchas de ellas las habían recogido cuidadosamente los sacerdotes budhistas, y conservado en sus cánones sagrados. Después de transmitidas a los escritores brahmánicos de una época posterior, fueron llevadas de la India a la corte de Persia por Barzûyeh, y de aquí pasaron a la corte de los califas de Bagdad y de Córdoba, y a la de los emperadores de Constantinopla. Algunas de ellas, indudablemente, se perdieron en el trayecto; otras se mezclaron; otras se modificaron de tal suerte, que cuesta mucho reconocerlas. Pero, una vez conocido el viaje tan accidentado de Perrette, se conoce el de todas las demás fábulas pertenecientes a este ciclo indio. Hay pocas otras que hayan tenido que atravesar fases tan diversas, pocas otras que hayan encontrado tantos amigos, ya en la corte de los reyes, ya en las chozas de los medigos; hay pocas que hayan penetrado en lugares donde no haya estado también Perrette. Por eso he elegido esta fábula y su peregrinación por el mundo como la mejor manera de proyectar alguna luz sobre un asunto que, para ser tratado a fondo, exigiría un gran número de conferencias.

Pero, aunque nuestra fábula representa una gran clase, un grupo importante de fábulas, no las representa todas. Hubo varias colecciones, además del Pañ*ka*tantra, que se abrieron camino de la India a Europa. La más importante de ellas es el *Libro de los siete sabios o el Libro de Sindbad*, cuya historia ha escrito Comparetti con mucha ciencia y penetración.[1]

Esas grandes colecciones de fábulas y de cuentos señalan lo que se puede llamar los caminos reales por donde fueron traídas al Occidente las producciones literarias del Oriente. Pero al lado de esos caminos reales hay senderos menos frecuentados por donde han venido de la India, de Persépolis, de Damasco y de Bagdad, fábulas aisladas, a veces simples proverbios, comparaciones o metáforas. Ya he hecho alusión al poderoso influjo que ejerció la literatura árabe sobre la Europa occidental, por intermedio de España. En una épo-

(1) *Ricerche intorno al libro di Sindibad*, Milano, 1869.

ca posterior hubo un cambio de ideas más activo entre el Oriente y el Occidente durante el curso de las cruzadas. Las incursiones mismas de las tribus mongolas en Rusia y en el Este de Europa, mantuvieron un comercio literario entre las naciones de Oriente y de Occidente.

Pero pocos sospecharían que un padre de la Iglesia se hubiese encargado de importar a Europa fábulas orientales. Sin embargo, así es.

En la corte de ese mismo califa Almanzor, para quien Abdalah ibn Almokaffa tradujo las fábulas de *Calila y Dimna* del persa al árabe, vivía un cristiano llamado Sergio, que, durante muchos años, desempeló altas funciones de tesorero del califa. Tenía un hijo a quien dio la mejor educación que podía darse entonces, y cuyo principal maestro fue un Cosmas, monje italiano, que había sido hecho prisionero por los sarracenos, y vendido como esclavo en Bagdad. Después de la muerte de Sergio, le sucedió su hijo durante algún tiempo como consejero principal (πρωτοσύμβουλος) del califa Almanzor. Pero tal había sido la influencia del monje italiano sobre el espíritu de su discípulo, que este decidió de repente retirarse del mundo y consagrar su vida al estudio, a la meditación y a las obras piadosas. Desde el monasterio de San Saba, cerca de Jerusalén, publicó ese antiguo ministro del califa sus sabias obras de teología, entre las cuales descuella, sobre todo, su exposición de la fe ortodoxa. No tardó en ser la primera autoridad de la Iglesia de Oriente en las materias de dogma, y conserva hoy aún su puesto entre los santos, tanto en la Iglesia de Oriente como en la de Occidente. Su nombre era Joannes; y como había nacido en Damasco, la primera capital de los califas, es conocido principalmente en la historia con el nombre de Joannes Damascenus o San Juan de Damasco. Debió saber el árabe, y probablemente el persa. Pero su conocimento perfecto del griego le valió, en la última parte de su vida, el nombre de Crisorroas o *Río de oro*. Se hizo célebre como defensor de las imágenes sagradas, y adversario resuelto del emperador León Isauro, en 726. Es difícil distinguir en su vida la leyenda de la historia, pero no es fácil poner en duda que ocupó altas dignidades en la corte del califa Almanzor, que se opuso denodadamente al celo iconoclasta del

emperador León, y que escribió las obras teológicas más notables de su tiempo.

Entre las obras que se le atribuye figura un cuento titulado *Barlaam y Joasaf*. Ha habido acalorada controversia sobre si era o no su autor. Aunque importe poco, para la investigación que hoy nos ocupa, que el libro fuese escrito por Juan Damasceno o por algún otro eclesiástico menos conocido, debo decir que los argumentos aducidos hasta ahora para arrebatarle la paternidad me parecen de poco valor.

Los jesuítas no miraban bien el libro, porque era una novela religiosa. Citaron como incompatible con las creencias de un miembro de la Iglesia de Oriente un pasaje en que se mira al Espíritu Santo como procedente del Padre y del Hijo. Pero este mismo pasaje ha sido reconocido ahora como apócrifo; además, no debería olvidarse que cuando se empezó a discutir sobre si el Espíritu Santo procedía del Padre y del Hijo, o del Padre mediante el Hijo, fue un siglo próximamente después del tiempo en que vivía Juan de Damasco. La circunstancia de que el autor de la obra no hace mención del mahometismo[1] tampoco prueba nada contra la atribución del libro a Juan de Damasco; como el autor coloca a Barlaam y a Joasaf en los primeros siglos del cristianismo, se hubiese contradicho a si propio haciendo alusión a la religión de Mahoma, que no databa entonces más que de cien años. Por otra parte, escribió una obra en que se discuten los diversos méritos del cristianismo y del mahometismo. La importancia dada a la cuestión de la adoración de las imágenes prueba que la historia no puede haber sido escrita mucho antes de la época en que vivió Juan de Damasco; y en el estilo del autor de la novela no hay nada que pueda estimarse incompatible con el estilo del gran teólogo. A la inversa, el autor de *Barlaam y Joasaf* cita cabalmente los autores que cita con más frecuencia Juan Damasceno, v. gr., San Basilio y San Gregorio de Nacianzo. Ningún otro, en fin, que Juan Damasceno hubiese podido aprovechar largos pasajes de sus propias obras, sin decir de dónde los sacaba[2].

(1) Littré, *Journal del Savants*, 1865, p. 337.

(2) El *Martirologio romano*, piénsese lo que se quiera de su autoridad, dice en términos precisos que la historia de Barlaam y de Josafat fue compuesta por

La historia de *Barlaam y Joasaf,* o *Josafat,* como se le llama más comúnmente, puede contarse en pocas palabras. Un rey de la India, enemigo y perseguidor de los cristianos, tiene un hijo único. Los astrólogos le han pronosticado que ese hijo abrazaría la nueva doctrina. Su padre, pues, pone en juego cuantos medios están a su alcance, para que ignore las miserias del mundo, y se aficione al placer y a los goces. Pero un ermitaño cristiano llega a acercarse al príncipe, y le enseña las doctrinas de la religión cristiana. El joven príncipe, no sólo se bautiza, sino que renuncia a todas sus riquezas terrenas, y, después de convertir a su propio padre y a la mayoría de sus súbditos, sigue a su maestro al desierto.

El objeto real del libro es exponer sumariamente las doctrinas principales de la religión cristiana. Contiene también un primer ensayo de teología comparada, porque, en el curso de la historia, hay una discusión sobre los méritos de las principales religiones del mundo, las religiones caldea, egipcia, griega, judía y cristiana. Pero uno de los principales atractivos de este manual de teología cristiana, era el gran número de fábulas y de parábolas que realzaban su interés[1].

Se ha demostrado que la mayoría de ellas eran de origen indio. No citaré más que una, que se encuentra en casi todas las literaturas del mundo:

"Un hombre era perseguido por un unicornio, y, huyendo para librarse de su ataque, cayó en una zanja. Al caer, abrió los brazos, y se enganchó en un arbolillo que crecía en uno de los lados de la zanja. Asido al arbolillo, y afianzando los pies en un firme punto de apoyo, se creía ya en salvo, cuando vió dos ratones, uno blanco y otro negro, que roían las raíces del árbol de que estaba suspendido. Mirando al fondo de la zanja, vió un dragón horrible, con la boca abierta, dispuesto a devorarle; y, cuando examinó el sitio en que afirmaba los pies, vió las cabezas de cuatro serpientes que clavaban en él los ojos. Alzó luego la cabeza, y notó que caían de su árbol gotas de miel. Unicornio, dragón, ratones, serpientes, todo lo olvidó al punto, y ya no pensó sino en recoger con sus labios las gotas de miel que destilaban del arbolillo."

Apenas hace falta explicación. El unicornio es la muerte que persigue siempre al hombre; la zanja es el mundo; el arbolillo es la vida del hombre, roída constantemente por los ratones negros y blancos, es decir, por el día y la noche. Las cuatro serpientes son los cuatro elementos que componen el cuerpo humano. El dragón representa la boca del infierno. El hombre, cercado de todos estos horrores, es capaz, sin embargo, de olvidarlos todos, para no pensar más que en los placeres, raras gotas de miel que destilan las ramas del árbol de la vida[1].

Pero lo más curioso aún es que el autor de *Barlaam y Josafat* sacó evidentemente su protagonista mismo, el príncipe indio Josafat, de una fuente india. En el *Lalita Vistara,* biografía legendaria de Budha, el padre de Budha es un rey. Cuando nace su hijo, el brahmán Asita le predice que ese hijo alcanzará una gran gloria, y llegará a ser un monarca poderoso, o renunciará al trono, se hará ermitaño, y llegará a ser un Budha[2]. La idea fija del padre es impedir que se cumpla la segunda parte de la predicción. Así, pues, cuando crece el príncipe, le tiene recluido en su jardín y sus palacios, y le rodea de todos los placeres que pueden contribuir a apartarle de la meditación, y aficionarle al goce. Sobre todo, no debe saber nada de las enfermedades, de la vejez y de la muerte, porque podría abrir los ojos a las miserias y a las decepciones de esta vida. Pero al cabo de algún tiempo el príncipe obtiene el permiso de salir, y vienen entonces los tres encuentros tan famosos en la historia búdhica[3]. Para conmemorar esos encuen-

San Juan de Damasco: "Apud Indos Persis finitimos sanctorum Barlaam et Josaphat, quorum actus mirandos sanctus Joannes Damascenus conscripsit."— Véase Leonis Allatii, *Prolegomena in Joannis Damascen opera*, ed. Lequien, vol. I, p. XXVI. Cita allí este texto: Et Gennadius Patriarcha per concil. Florent. c.5:

(1) La historia de las tres arquillas, tan conocida por un drama de Shakespeare, *El mercader de Venecia*, se encuentra en *Barlaam y Josafat*, pero utilizada aquí de otro modo.

(1) Cf. Banfey, *Pantschatantra*, vol. I, p. 80; vol. II, p. 528, *Les Avadanas, contes et apologues indiens*, par Stanislas Julien, I, 132, 191; *Gesta romanorum*, c. 168; *Homdyun Nameh*, c. IV; Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 758-759.

(2) *Lalita Vistara*, ed. Calcuta, p. 126.

(3) *Ibid*, p. 225.

tros, erigiéronse torres en los sitios donde se efectuaron. Todavía estaban en pie en la época del viaje de Fa-hian a la India, a principios del siglo V después de Jesucristo, y aún en tiempo de Hiuen-thsang, en el siglo VII. He aquí un relato sucinto de los tres encuentros:

Un día que el príncipe, con numeroso séquito, salía por la puerta oriental de la ciudad para dirigirse a uno de sus parques, encontró en el camino un viejo achacoso y decrépito. Se le podían contar las venas y los músculos de todo su cuerpo; daba diente con diente; estaba calvo, iba cubierto de andrajos, y apenas podía proferir algunos sonidos indistintos y desagradables. Andaba encorvado apoyándose en un báculo, y todos sus miembros y coyunturas temblaban. "¿Quién es ese hombre tan ruín y enteco? (preguntó el príncipe a su cochero). Tiene los músculos pegados a la piel, tiene blanca la cabeza, da diente con diente, y está aniquilado. Apenas puede andar apoyado en su báculo, y tropieza a cada paso. ¿Hay algo de particular en su familia, o ese es el lote reservado a todas las criaturas humanas?"—"Señor (respondió el cochero), ese hombre sucumbe bajo el peso de la vejez; se han debilitado sus facultades, los sufrimientos han destruido sus fuerzas, y es despreciado por sus parientes. No tiene apoyo en el mundo, ni sirve para nada; por lo mismo, se le ha abandonado como un árbol seco en un bosque. Pero no hay ahí nada que sea particular de su familia. En toda criatura la juventud es vencida por la vejez. Vuestros padres, todos vuestros parientes, todos vuestros amigos, llegarán un día a ese estado. Esa es la suerte que espera a todas las criaturas humanas."—"¡Ay! (exclamó el príncipe). ¿Tan ignorantes son las criaturas, tan débiles y locas, que se engríen con la juventud que las embriaga, sin ver la vejez que las espera? Me voy. Cochero, da la vuelta pronto. ¿Que me importan los placeres a mi, víctima futura de la vejez?" Y el joven príncipe tornó a la ciudad sin ir al parque.

Otra vez salió en carruaje por la puerta del Mediodía para dirigirse a su jardín de recreo, cuando vió en el camino un hombre aniquilado por la enfermedad, abrasado por la fiebre, sin hogar, sin poder respirar apenas, aterrado por su propio aspecto y por la aproximación de la muerte. Después

de interrogar a su cochero, y recibir la contestación que aguardaba, el joven príncipe dijo: "¡Ay! La salud no es más que el juego de un sueño, y el temor de sufrir debe tomar esa forma espantosa. ¿Quién es el sabio que, después de haber visto lo que pasa, puede pensar aún en la alegría y el placer?" El príncipe hizo que volviese el carro, y tornó a la ciudad.

Por tercera vez se dirigía a su jardín de recreo, habiendo salido por la puerta de Occidente, cuando vió en el camino un muerto tendido en su ataúd y envuelto en un sudario. En torno estaban sus amigos, llorando, sollozando, mesándose los cabellos, cubriéndose de polvo la cabeza, golpeándose el pecho, y atronando los ámbitos con gritos furiosos. El joven príncipe, después de tomar a su cochero por testigo de esa lúgubre escena, exclamó: "¡Oh! ¡Desdichada juventud, que debe ser destruida por la vejez! ¡Desdichada salud, que debe ser destruida por tantas enfermedades! ¡Desdichada vida esta donde el hombre no permanece más que algunos instantes tan cortos! ¡Si pudiese no haber vejez, enfermedades, ni muerte! ¡Si pudiesen ser encadenadas para siempre esas calamidades!." Luego, delatando por primera vez sus intenciones, añadió el príncipe:"Volvamos; necesito pensar en el modo de conseguir la liberación."

Un último encuentro puso fin a sus vacilaciones. Iba en carruaje a su jardín de recreo, pasando por la puerta septentrional, cuando vió un mendicante de aspecto tranquilo, imponente, meditabundo, que llevaba con dignidad su hábito religioso, y tenía en la mano la taza de las limosnas. "¿Quién es ese hombre?", preguntó el príncipe. "Señor (respondió el cochero), ese hombre es uno de los que se llaman bhikshus o mendicantes. Ha renunciado a todos los placeres y a todos los deseos; lleva una vida de austeridad. Trata de vencerse a si mismo. Es un devoto sin pasiones ni anhelos; va de puerta en puerta pidiendo limosna."—"Muy bien dicho (contestó el príncipe). La vida del devoto ha sido glorificada siempre por el sabio. Será mi refugio y el refugio de los demás mortales. Eso es lo que nos conducirá a la verdadera vida, a la felicidad y a la inmortalidad." Y diciendo estas palabras, mandó dar vuelta, y tornó a la ciudad.

Si volvemos ahora a la historia de Juan de Damasco, ve-

mos que los comienzos de la vida de Josafat son idénticos a los de la vida de Budha. Tiene por padre un rey, a quien, después del nacimiento de su hijo, vaticina un astrólogo que éste alcanzará gloria, aunque no en su propio reino, sino en otro mejor y de orden más elevado; en dos palabras: que abrazará la religión nueva y perseguida de los cristianos. Nada se economiza para impedir el cumplimiento del vaticinio.

El joven permanece encerrado en un palacio magnífico, donde no le rodea más que lo que puede procurar impresiones gratas, y se pone gran empeño en que ignore la existencia de las enfermedades, la vejez y la muere. Pero, al cabo de algún tiempo, su padre le concede permiso para salir en carruaje. En uno de sus paseos encuenta dos hombres, el uno lisiado, el otro ciego. Pregunta por qué están así, y se le responde que a consecuencia de enfermedades. Inquiere luego si todos los hombres están sujetos a las enfermedades, y si se sabe de antemano quiénes serán los acometidos por ellas, y quiénes los que se libren. Al saber la verdad, se pono triste, y torna a su morada. En otro paseo encuentra un hombre encorvado cuyas piernas flaquean, un viejo de cabeza blanca, cara arrugada, boca sin dientes, y voz cascada. Pregunta qué significa aquello, y le dicen que eso es lo que pasa a todos los hombres, que ninguno puede eximirse de la vejez, y que todos acaban por morir. Vuelve entonces a su morada para meditar sobre la muerte, hasta que aparece al fin un ermitaño que le hace ver la vida desde un punto de vista superior, tal y como se presenta en el Evangelio del Cristo. En mi sentir, nadie puede leer esos dos relatos sin convencerse de que el uno está tomado del otro; y como Fa-hian, trescientos años antes de Juan de Damasceno, vio aún en pie en medio de las ruinas de la ciudad real de Capilavastu las torres que se erigieron en recuerdo de los tres encuentros de Budha, síguese de aquí que el Padre griego fue el que sacó su asunto de las escrituras búdhicas. Si fuese menester, fácil sería indicar aún en los pormenores otras coincidencias entre la vida de Josafat y la de Budha, el fundador del budhismo. Los dos concluyen por convertir a sus padres; los dos resisten victoriosamente a las tentaciones de la carne y del demonio; los dos son mirados como santos antes de su muerte. Es posible aún que se haya

sacado del canon de los budhistas un nombre propio que figura en el libro del escritor griego. El cochero que conduce a Budha cuando huye durante la noche de su palacio, donde deja a su mujer, a su hijo único y todos sus tesoros, a fin de consagrarse a la vida contemplativa, se llama Chandaka. El amigo y compañero de Barlaam se llama Zardan[1].

Hay otro hecho que prueba mejor que nada lo asombrosas que son las coincidencias entre los dos relatos, y es que, sin previo acuerdo, han sido señaladas por sabios de Francia, de Alemania y de Inglaterra. Coloco a Francia en primer término, porque, en orden de fechas, M. Laboulaye es el primero que ha llamado la atención sobre este punto en uno de sus hermosos artículos de los *Débats*[2]. El Dr. Liebrecht[3] ha establecido un paralelo más detallado entre los dos relatos, y últimamente Mr. Beal, en su traducción de los *Viajes de Fa-hian*, ha llamado la atención sobre el mismo hecho[4], y aún ha demostrado que la historia de Josafat estaba tomada de la vida de Budha. Yo podría citar los nombres de otros dos o tres eruditos que, habiendo leído los dos libros, no han podido

(1) Según ciertos indicios, casi se podrá creer que Juan de Damasco no oyó solamente la historia de Budha, como él dice, de boca de gentes que se la habían llevado de la India, sino que tuvo delante de sí el texto mismo del *Lalita Vistara*. Por lo que hace al relato de los tres encuentros, es verdad que Budha, según el libro del canon búdhico, vió, en tres paseos sucesivos, primero un viejo, después un enfermo y por último, un moribundo, mientras que Josafat, según Juan, encuentra en su primer paseo dos hombres, el uno lisiado, el otro ciego, y, en su segundo paseo, un viejo que está al borde del sepulcro. Hay aquí una diferencia, que se explicaría, sobre todo, admitiendo la manera de presentar las cosas Juan de Damasco, cuando dice que la historia procede de la india, y que se la han contado hombres de bien, dignos de toda confianza. Pero, si así es, tenemos aquí una nueva prueba de la tenacidad con que conserva la tradición oral hasta los pormenores más pequeños de la historia. Lo mismo en griego que en sánscrito se describe al viejo con una larga serie de adjetivos, muchos de los cuales presentan extrañas semejanzas. El griego γέρων ,viejo, corresponde al sánscrito g i r *n* a πεπαλαιωμένος anciano, es el sánscrito v r i d d h a ; ἐρρικνωμένος τὸ πρόσωπον que tiene la cara arrugada, es b a l i n i k i - t a k á y a, que tiene el cuerpo cubierto de arrugas; *παρειμέος τας χνῆμας*, que tiene las rodillas débiles, es p r a v e d h a y a n a m â n a h s a r v â n g a - p r a t y a n g a i h, temblando con todos sus miembros; *σλχεχυφώς*, encorvado es k u b g a; *πεπολιωμένος*, c a n o, es p a l i t a k e s a ; *έστερημένος τοός οδοναζ*, sin dientes es k h a n d a d a n t a; *έγκεχομμένα λαχοῦν*,

(2) Débats, 1859, 21 y 26 de Julio.

(3) *Die Quellem des Barlaam und Josaphat, in Jahrbuch für rom, und engl. Litteratur*, vol. II, p. 314, 1860.

(4) *Travels of Fah-hian and Sund-Yun, Budhist pilgrims, from China to India* (400 y 518 d. de J. C.). Traducción del chino por Samuel Beal, Trübner y C.ª, 1869.

menos de ver (cosa, por otra parte, clara como la luz) que Juan de Damasco tomó el personaje principal de su novela religiosa del *Lalita Vistara*, uno de los libros sagrados de los budhistas.

El hecho, sin duda, es sumamente curioso en la historia literaria; pero hay otro hecho que se enlaza con él, y que es más que curioso. Me admiro de que no haya sido indicado hasta aquí. Es bien sabido que la historia de Barlaam y Josafat fue popularísima durante la Edad Media. En Oriente se tradujo al siríaco, al árabe, al etíope, al armenio y al hebreo; en Occidente existe en latín, en francés, en italiano, en alemán, en inglés, en español, en checo y en polaco. En 1204 un rey de Noruega la tradujo al islandés, y más adelante un misionero jesuíta la tradujo al tagalo, la lengua clásica de los pueblos que habitan las islas Filipinas. Pero esto no es todo: tanto la Iglesia de Oriente como la de Occidente, han puesto a Barlaam y a Josafat en el número de los santos. El 26 de Agosto es la fiesta de San Barlaam y San Josafat en la Iglesia oriental; en el martirologio romano se les asigna a los dos el 27 de Noviembre.

De vez en cuando se han suscitado dudas sobre el carácter histórico de esos dos santos. Leo Allatius, en sus *Prolegomena*, se atrevió a plantear la cuestión y a preguntar si la historia de Barlaam y Josafat tenía más realidad que la *Ciropedia* de Jenofonte o la *Utopía* de Tomás More; pero, a fuerza de buen católico, respondió que, mencionándose a Barlaam y Josafat, no sólo en el *Menaea* de la Iglesia griega, sino también en el martiriologio de la Iglesia romana, no podía llegar a creer que fuese imaginaria su historia. Billius pensaba que poner en duda las palabras del autor que dice que oyó la historia de Barlaam y de Josafat de boca de hombres incapaces de mentir, sería poner las propias sospechas por encima de la caridad cristiana, que ordena creerlo todo. Belarmino pensaba poder probar la veracidad de la historia por el hecho de que al fin del libro el mismo autor invoca a los dos santos Barlaam y Josafat. Leo Allatius, es cierto, admitía que algunos de los discursos y de los diálogos que figuran en la historia podían ser obra de Juan de Damasco, porque Josafat, que acababa de convertirse, no hubiese podido citar tan gran número de pasajes de la Biblia. Pero cree que aún esto se explicaría, porque el Espíritu Santo hubiera podido enseñar a San Josafat lo que tenía que decir. A todo cuento, Leo no transige con aquellos *quibus omnia sub sanctorum nomine prodita male olent, quemadmodum de sanctis Georgio, Christophoro, Hippolyto, Catarina, aliisque nusquam eos in rerum natura extitisse imprudentissime nugantur.* El obispo de Avranches tiene igualmente sus dudas; pero las calma diciendo: " No es que yo quiera sostener que todo sea supuesto; sería temerario negar que Barlaam y Josafat hayan existido. El testimonio del martirologio, que los pone en el número de los santos, y la intercesión que les pide San Juan Damasceno al fin de esta historia, no consienten la duda[1]."

Para nosotros, la cuestión referente al carácter histórico o imaginario de Josafat, ha tomado un aspecto nuevo y completamente diferente. Aceptamos el aserto de Juan de Damasco cuando dice que la historia de Barlaam y de Josafat le ha sido contado por hombres que procedían de la India. Sabemos que en la India corría la historia de un príncipe que vivía en el siglo VI antes de Jesucristo, y de quien se había pronosticado que renunciaría al trono y consagraría su vida a la meditación, a fin de elevarse a la categoría de un Budha. La historia nos dice que su padre hizo todo lo que pudo para impedírselo, que le tuvo recluído en un palacio alejado del mundo, rodeado de todo lo que hace grata la vida, y que procuró mantenerle ignorante de las enfermedades, de la vejez y de la muerte. Sabemos, por el mismo relato, que al fin el joven príncipe obtuvo permiso para ir al campo en carruaje; que el encuentro de un viejo, de un enfermo, y de un cadáver, le abrieron los ojos sobre las ilusiones de la vida y la vanidad de sus placeres; que entonces huyó de su palacio, y que después de triunfar de los ataques de sus adversarios, fundó una religión nueva. Esta es la historia, quizá la historia legendaria, pero en todo caso, la historia acreditada de Gautama Sakyamuni, mejor conocido de nosotros bajo el nombre de Budha.

Si Juan de Damasco, pues, nos cuenta esa misma historia,

(1) Littré, *Journal des Savants*, 1865, p. 337.

poniendo simplemente el nombre de Joasaf o Josafat en lugar del de Budha; si todo lo humano y personal que hay en la vida de San Josafat está tomado del *Lalita Vistara*, ¿qué se sigue de aquí? Se sigue que, en el mismo sentido en que se puede decir que la Perrette de La Fontaine es el brahmán del Pañkatantra, San Josafat es el Budha del canon búdhico. Se sigue que Budha ha venido a ser un santo de la Iglesia romana; se sigue que, aunque bajo un nombre diferente, el sabio de Kapilavastu, el fundador de una religión que, por la pureza de su moral (independientemente de lo que se opine de sus dogmas), está más cerca del cristianismo que ninguna de las restantes, y que cuenta hoy aún, después de 2400 años de existencia, 455 millones de fieles; ese sabio ha recibido los mayores honores que puede conceder la Iglesia cristiana. Sea lo que fuere nuestra opinión sobre la santidad de los santos, que los que duden del derecho de Budha a ocupar un puesto entre ellos, lean la historia de su vida, tal como se cuenta en el canon búdhico. Si hizo la vida cuyo cuadro se traza allí, pocos santos hay con más derechos a ese título que Budha, y ni en la Iglesia griega, ni en la romana, debe haber nadie que se sonroje por haber tributado a su memoria los honores que estaban destinados a San Josafat, el príncipe el eremita y el santo.

La historia aquí, como en otras muchas ocasiones, es más extraña que la ficción, y esa buena hada, a que los hombres dan el nombre de azar, ha reparado, en este como en otros casos, la ingratitud y la injusticia del mundo.

INDICE

Este libro ha sido impreso
en los talleres de Gráficas Porvenir,
en la calle Lisboa n.º 13,
en Barberá del Vallés,
Barcelona



Friedrich Max Müller (1823-1900) fue uno de los filólogos más importantes del siglo pasado. Nacido en Alemania, sintió —como tantos estudiosos de la época— el afán de viajar al ignoto oriente. De esta experiencia extrae el material para su obra más importante: *Sacred Book of the East*, la recopilación de textos orientales más importante alguna vez realizada. En *Mitología comparada* aplica al estudio de esta disciplina un método revolucionario para su época: la filología. El estudio de las palabras y su evolución a través de los distintos pueblos le permiten esbozar un panorama bastante amplio de un aspecto poco conocido de la historia del hombre: sus primeros balbuceos religiosos. La mitología y las leyendas griegas, los dioses hindúes, los mitos islandeses, los cuentos y tradiciones populares, la migración de las fábulas, todo se torna fascinante ante los ojos inquisitivos de un hombre que poseyó uno de los motores más importantes que mueven al mundo: la curiosidad. Muchos años agotado, *Mitología comparada* es un tesoro recobrado para el lector de habla castellana.

